

Economica

Zygmunt
Bauman

**Voglia di
comunità**

 *Editori Laterza*

eBook Laterza

Zygmunt Bauman

Voglia di Comunità



Traduzione di Sergio Minucci

Titolo originale:

"Community. Seeking Safety in an Insecure World"

Collana: Economica Laterza [355]

2001 1^a edizione, 2011 7^a edizione

Copyright © 2002, Zygmunt Bauman.

© 2001, Gius. Laterza & Figli - © 2003, Polity Press, Cambridge (UK) e e Malden (Mass.), 2001

La presente traduzione viene pubblicata secondo gli accordi presi con Polity Press

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)

per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 97-88-842-06881-5

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Il libro

Prefazione.

Introduzione.

1. Il supplizio di Tantalo.
2. Reimpiantare gli sradicati.
3. Tempi di disimpegno, o la grande trasformazione modello secondo.
4. La secessione dell'uomo affermato.
5. Due fonti di comunitarismo.
6. Diritto al riconoscimento, diritto alla redistribuzione.
7. Dall'uguaglianza al multiculturalismo.
8. Risultato: il ghetto.
9. Tante culture, una sola umanità?

Note.

Note al capitolo 1. Note al capitolo 2. Note al capitolo 3. Note al capitolo 4. Note al capitolo 5. Note al capitolo 6. Note al capitolo 7. Note al capitolo 8. Note al capitolo 9.

Il libro

La comunità ci manca perché ci manca la sicurezza, elemento fondamentale per una vita felice, ma che il mondo di oggi è sempre meno in grado di offrirci e sempre più riluttante a promettere. Ma la comunità resta pervicacemente assente, ci sfugge costantemente di mano o continua a disintegrarsi, perché la direzione in cui questo mondo ci sospinge nel tentativo di realizzare il nostro sogno di una vita sicura non ci avvicina affatto a tale meta; anziché mitigarsi, la nostra insicurezza aumenta di giorno in giorno, e così continuiamo a sognare, a tentare e a fallire. Ma se riuscissimo a realizzare una collettività amica, la comunità richiederebbe una lealtà incondizionata e noi perderemmo libertà e autonomia. È il dilemma affrontato da questo saggio.

Prefazione

"La comunità ci manca" perché ci manca la sicurezza, elemento fondamentale per una vita felice, ma che il mondo di oggi è sempre meno in grado di offrirci e sempre più riluttante a promettere. "Ma la comunità resta pervicacemente assente", ci sfugge costantemente di mano o continua a disintegrarsi, perché la direzione in cui questo mondo ci sospinge nel tentativo di realizzare il nostro sogno di una vita sicura non ci avvicina affatto a tale meta; anziché mitigarsi, la nostra insicurezza aumenta di giorno in giorno, e così continuiamo a sognare, a tentare e a fallire.

L'insicurezza attanaglia "tutti noi", immersi come siamo in un impalpabile e imprevedibile mondo fatto di liberalizzazione, flessibilità, competitività ed endemica incertezza, ma ciascuno di noi consuma la propria ansia "da solo", vivendola come un problema individuale, il risultato di fallimenti personali e una sfida alle doti e capacità individuali. Siamo indotti a cercare, come Ulrich Beck ha causticamente osservato, soluzioni "personali" a contraddizioni "sistemiche"; cerchiamo la salvezza "individuale" da problemi "comuni". Tale strategia ha ben poche speranze di sortire gli effetti desiderati, dal momento che non intacca le radici stesse dell'insicurezza; inoltre, è precisamente questo ripiegare sulle nostre risorse e capacità individuali che alimenta nel mondo quell'insicurezza che tentiamo di rifuggire.

Capita sovente che, seduti in un treno fermo alla stazione e vedendo il convoglio del binario accanto iniziare a muoversi, ci sembra che sia il nostro treno a partire. In un altro caso di illusione ottica, il nostro io ci appare l'unico elemento stabile nel bel mezzo di un mondo estremamente volatile in cui tutti gli oggetti apparentemente solidi continuano ad apparire e sparire, a cambiare forma e colore ogni volta che vi poggiamo lo sguardo. Il nostro corpo e la nostra anima hanno una speranza di vita maggiore di qualunque altra cosa al mondo; ogni qual volta ricerchiamo la certezza, la cosa più saggia da fare ci sembra investire nell'autopreservazione. E così cerchiamo di trovare rimedio ai disagi dell'incertezza nella ricerca di sicurezza, vale a dire nell'integrità del nostro corpo e di tutte le sue estensioni e baluardi: la nostra casa, i nostri beni, il quartiere in cui viviamo. E nel fare ciò, cresce in noi la diffidenza nei confronti di quanti ci circondano, e in particolare degli estranei. Gli estranei sono l'incarnazione stessa dell'insicurezza e di conseguenza impersonificano l'incertezza che tormenta la nostra vita. Da un certo punto di vista, bizzarro quanto perverso, la loro presenza è rinfrancante, perfino rassicurante: le nostre paure soffuse e frammentate, difficili da inquadrare e definire, hanno ora un bersaglio concreto su cui focalizzarsi; ora sappiamo dove cova il pericolo e non è più necessario attendere a capo chino i colpi che il destino ci riserva. Finalmente "possiamo fare" qualcosa.

È difficile (e alla fin fine avvilente) doversi preoccupare di minacce che non possiamo chiamare per nome, e tanto meno rintuzzare. Le fonti dell'incertezza sono ben nascoste e non compaiono sulle cartine geografiche in vendita dai giornali, cosicché non possiamo né individuarle con precisione né tentare di porvi fine. Le sue cause, tuttavia, quelle misteriose sostanze che mettiamo in bocca o quegli strani individui che percorrono, non invitati, le nostre strade usuali, sono tutte fin troppo visibili. Sono lì a portata di mano, per così dire, inducendoci così a credere che abbiamo facoltà di respingerle, di «disintossicarci».

Non sorprende, dunque, che eccezion fatta per gli autori di libri accademici e per qualche politico (di norma quelli non al potere), si senta parlare ben poco di «incertezza esistenziale» o di «incertezza ontologica», e moltissimo invece - da ogni dove - delle minacce alla sicurezza delle strade, delle case e delle persone, e quanto si sente sembra corrispondere appieno a quella che è la nostra esperienza quotidiana, a quanto vediamo con i nostri occhi. Allorché si parla dei possibili modi per migliorare la nostra vita, le richieste di eliminare dal cibo che mangiamo sostanze pericolose e potenzialmente letali e di ripulire le strade da estranei imperscrutabili e potenzialmente pericolosi sono quelle sollevate più spesso, nonché quelle che appaiono più credibili, più evidenti, di tutte le altre. Agire in un modo che contraddica tali richieste è ciò che con maggiore facilità siamo portati a classificare come comportamento criminale e che desideriamo venga punito con la massima severità.

Antuan Garapon, studioso del diritto francese, ha rilevato che se tutte le azioni malvagie perpetrate «in alto», nelle stanze dei bottoni delle grandi compagnie multinazionali, restano di regola ben nascoste, e qualora vengono fugacemente esposte al pubblico sono di norma scarsamente comprese e oggetto di un'attenzione men che effimera, la rabbia dell'opinione pubblica raggiunge il parossismo quando si tratta di danni causati al corpo umano. Tabagismo, molestie sessuali ed eccesso di velocità alla guida, i tre crimini che l'opinione pubblica condanna con maggiore fermezza e per i quali chiede le pene più severe, non hanno nulla in comune se non la paura per una minaccia all'integrità fisica.

Nel suo acclamato libro di sfida alle élites politiche - e appropriatamente intitolato "Protect or Go Away" («Protegeteci o smammate») - Philippe Cohen cita la «violenza urbana» fra le tre maggiori cause di ansia e infelicità (insieme alla disoccupazione e alla vecchiaia priva di sicurezza).

Per quanto concerne la percezione dell'opinione pubblica, la convinzione che la vita urbana sia intrisa di pericoli e che l'eliminazione dalle strade di estranei invadenti e forieri di pericoli sia la più urgente delle misure da prendere per riconquistare la sicurezza perduta sono assiomi che non richiedono dimostrazione e non ammettono repliche.

Nella sua approfondita indagine sul significato del termine «vivere insieme» nelle città di oggi, Henning Bech sostiene che, poiché le città in cui la maggior parte di noi oggi vive sono «grandi, densi e permanenti gruppi di eterogenei esseri umani in circolazione», luoghi nei quali siamo destinati a muoverci come forsennati in una «ampia e sempre mutevole folla di estranei di tutte le razze che si incrociano costantemente», tendiamo a «diventare agli occhi di tutti una mera "facciata", per il semplice motivo che questa è l'unica cosa che si può notare in uno spazio urbano affollato da un mucchio di estranei». Ciò che vediamo «in superficie» è la sola unità di misura di cui disponiamo per valutare l'estraneo. E quanto scorgiamo può farci presumere qualcosa di buono, ma può anche farci presagire un pericolo; se tutto ciò che vediamo di un individuo è la facciata (e per di più sempre «di volata»), ci sono ben poche possibilità di dialogare e capire cosa c'è dietro. E l'arte di vivere in mezzo a una folla di estranei le azzerava del tutto: troncava la conoscenza

prima che questa vada al di sotto della superficie è il suo più comune stratagemma.

Nella nostra epoca civilizzata abbiamo rinunciato alle etichette, ai marchi di infamia o ai berretti a corno, tutti elementi che ci avvisavano quando e da chi tenerci a distanza, ma abbiamo escogitato tutta una serie di surrogati che servono esattamente lo stesso scopo. Le «facciate» o superfici ne sono piene; ce ne sono troppi perché possiamo riconoscerli tutti. Via via che la massa urbana diventa sempre più variegata, aumentano di pari passo le possibilità di incappare negli equivalenti moderni delle anime dannate, così come cresce il sospetto che potremmo essere troppo lenti o del tutto incapaci di leggere il messaggio contenuto in una visione non familiare. Abbiamo dunque motivo di preoccuparci, e a quel punto ci vuole poco a proiettare le nostre paure sugli estranei che le hanno scatenate e accusare la vita urbana di essere pericolosa: pericolosa a causa della sua eterogeneità.

Se solo la città potesse essere ripulita di quella eccessiva eterogeneità, ma preservare al contempo un livello di varietà tale da continuare a garantire una vita divertente e piena di piacevoli avventure com'è sempre stata, salvare in parte il sale della vita di cui noi, i moderni, non potremmo fare a meno... Al pari del sogno di bere e avere sempre la bottiglia piena, questi due desideri sono incompatibili e, tuttavia, i modelli più popolari (e seducenti) di progetti comunitari promettono di esaudirli entrambi. E proprio questo li rende irrealizzabili.

L'attrazione che il sogno comunitario esercita sulla comunità poggia sulla promessa della semplificazione; portata al suo limite logico, semplificazione significa un livello minimo di varietà in un mare di identità. Questo obiettivo può essere raggiunto soltanto attraverso l'espunzione delle differenze: riducendo la probabilità di incontrarne e restringendo il flusso di comunicazione. Tale sorta di unità comunitaria è fondata sulla divisione, sulla segregazione, sul mantenere le distanze. Sono queste le virtù che spiccano con maggior enfasi nei manifesti pubblicitari dei rifugi comunitari.

Tale incertezza, mediata dall'espedito di riversare tutta la propria ansia nelle questioni di sicurezza, era la causa principale della malattia cui il comunitarismo avrebbe dovuto porre rimedio: la comunità del progetto comunitario non può che esacerbare la condizione che aveva promesso di curare. E lo farà rendendo ancor più potenti le pressioni atomizzatrici le quali erano, e continuano a essere, le maggiori fonti di insicurezza. Questo genere di idea comunitaria è anche reo di aver appoggiato e sanzionato, in nome della sicurezza, la scelta del luogo in cui dislocare il grosso delle truppe del dissenso e in cui combattere la battaglia decisiva contro l'incertezza, contribuendo in tal modo a sviare l'attenzione pubblica dalle principali fonti di ansia dell'epoca contemporanea.

Nel corso di tale articolazione di intenti e funzioni della comunità, gli altri aspetti della comunità assenti nella vita contemporanea (quelli direttamente correlati alle fonti dei problemi odierni) tendono a restare ignorati. I due compiti che la comunità dovrebbe farsi carico di assolvere per affrontare di petto le patologie dell'odierna società atomizzata su un campo di battaglia realmente significativo sono la parità di risorse necessarie a trasformare la condizione di individui "de iure" nelle prerogative godute dagli individui "de facto", e l'assicurazione collettiva contro le sventure e disgrazie individuali.

Questi due propositi sostanziano le virtù dell'originaria comunità, per quanti altri meriti essa potesse avere. "La pensée unique" della nostra società di mercato deregolamentato se ne infischia di tali propositi e proclama apertamente che sono controproducenti, ma i fautori della comunità, teoricamente i nemici giurati di questo genere di società, sono riluttanti a radunare le proprie forze a difesa di tali compiti abbandonati.

Nel nostro mondo sempre più globalizzato viviamo tutti in una condizione di

interdipendenza e, di conseguenza, nessuno di noi può essere padrone del proprio destino. Ci sono compiti con cui ogni singolo individuo si confronta, ma che non possono essere affrontati e superati individualmente. Tutto ciò che ci separa e ci istiga a mantenere le distanze dagli altri, a tracciare confini ed erigere barricate, rende sempre più ardua la gestione di tali compiti. Tutti noi abbiamo la necessità di acquisire il controllo sulle condizioni nelle quali affrontiamo le sfide della vita, ma per la gran parte di noi tale controllo può essere ottenuto solo "collettivamente".

Proprio qui, nell'espletamento di tali compiti, l'assenza di comunità è maggiormente avvertita e sofferta, ma sempre qui, una volta tanto, la comunità ha l'occasione di smettere di essere assente. Se mai può esistere una comunità nel mondo degli individui, può essere (ed è necessario che sia) soltanto una comunità intessuta di comune e reciproco interesse; una comunità responsabile, volta a garantire il pari diritto di essere considerati esseri umani e la pari capacità di agire in base a tale diritto.

Voglia di Comunità

Introduzione

Le parole hanno dei significati; alcune di esse, tuttavia, destano anche particolari «sensazioni». La parola «comunità» è una di queste. Emana una sensazione piacevole, qualunque cosa tale termine possa significare. «Vivere in una comunità», «far parte di una comunità» è qualcosa di buono. Quando qualcuno esce dalla retta via, spieghiamo spesso la sua condotta insana dicendo che «frequenta cattive "compagnie"». Se qualcuno conduce una vita miserabile, piena di sofferenze e priva di dignità, subito accusiamo la società, i criteri con cui è organizzata, il modo in cui funziona. La compagnia o la società possono anche essere cattive, la "comunità" no. La comunità - questa è la nostra sensazione - è sempre una cosa buona.

Significati e sensazioni di una parola non sono, ovviamente, indipendenti gli uni dalle altre. «Comunità» suona bene per i significati che tale termine evoca, i quali sembrano tutti promettere piaceri, e spesso il tipo di piaceri di cui vorremmo tanto godere e che ci sembrano invece irraggiungibili.

Innanzitutto, la comunità è un luogo «caldo», un posto intimo e confortevole. È come un tetto sotto cui ci ripariamo quando si scatena un temporale, un fuoco dinanzi al quale ci scaldiamo nelle giornate fredde. Fuori, in strada, si annida ogni sorta di pericolo e ogni volta che usciamo dobbiamo sempre stare sul chi vive, badare bene a chi rivolgiamo la parola e a chi ce la rivolge, tenere costantemente alta la guardia. All'interno della comunità, viceversa, possiamo rilassarci: lì siamo al sicuro, non ci sono pericoli in agguato dietro angoli bui (e anzi non esistono proprio «angoli bui»). All'interno di una comunità la comprensione reciproca è garantita, possiamo fidarci di ciò che sentiamo, siamo quasi sempre al sicuro e non capita quasi mai di restare spiazzati o essere colti alla sprovvista. Nessuno dei suoi membri è un estraneo. A volte si può litigare, ma si tratta di alterchi tra amici e tutti cerchiamo di rendere la nostra integrazione ogni giorno più lieta e gradevole. Può capitare che, sebbene guidati dal comune desiderio di migliorare la nostra vita comune, discordiamo sui modi per raggiungere tale obiettivo e, tuttavia, non desideriamo mai il male altrui e possiamo essere certi che tutti coloro che ci circondano non desiderano altro che il nostro bene.

In secondo luogo, in una comunità possiamo contare sulla benevolenza di tutti.

Se incespichiamo o cadiamo, gli altri ci aiuteranno a risollevarci. Nessuno oserà prenderci in giro, nessuno si prenderà gioco della nostra goffaggine o godrà delle nostre disgrazie. Se compiamo un passo falso, possiamo ancora confessare, spiegare e chiedere scusa, pentirci se necessario; saremo ascoltati con spirito di comprensione e perdonati, e nessuno serberà rancori eterni. Nei momenti di tristezza ci sarà sempre qualcuno pronto a tenerci per mano; se incappiamo in un brutto periodo o ci troviamo in un momento di

bisogno, nessuno pretenderà una ricompensa per prestarci soccorso e tirarci fuori dai guai, né ci chiederà come e quando ci sdebiteremo, ma soltanto di cosa abbiamo bisogno. E nessuno dirà mai che non è tenuto ad aiutarci o si rifiuterà di farlo perché non esiste alcun contratto che lo obblighi, o perché non abbiamo letto attentamente la postilla scritta a caratteri minuscoli in calce a un simile documento. In breve, aiutarci reciprocamente è un nostro puro e semplice dovere, così come è un nostro puro e semplice diritto aspettarci che l'aiuto richiesto non mancherà.

È dunque facile comprendere perché la parola «comunità» emani una sensazione così piacevole. A chi non piacerebbe vivere tra gente gioviale e di animo buono di cui potersi pienamente fidare? Per noi in particolare, che viviamo in un'epoca priva di valori, un'epoca fatta di competitività sfrenata - dove tutti sembrano intenti a curare solo i propri affari e pochissimi sono quelli disposti ad aiutarci, dove la risposta alle nostre invocazioni di aiuto è un invito ad arrangiarsi, dove solo le banche, desiderose unicamente di ipotecare le nostre proprietà, sorridono e sono pronte a dire «sì» e anche questo solo nelle pubblicità e non nelle filiali - la parola «comunità» ha un suono dolcissimo; evoca tutto ciò di cui sentiamo il bisogno e che ci manca per sentirci fiduciosi, tranquilli e sicuri di noi.

In breve, la «comunità» incarna il tipo di mondo che purtroppo non possiamo avere, ma nel quale desidereremmo tanto vivere e che speriamo di poter un giorno riconquistare. Raymond Williams, il sagace analista della nostra condizione comune, ha osservato causticamente che la cosa più straordinaria della comunità è che «è sempre esistita». Potremmo aggiungere: o che è sempre di là da venire.

«Comunità» è oggi un sinonimo di Paradiso perduto, ma un paradiso nel quale speriamo ardentemente di poter tornare e di cui cerchiamo dunque febbrilmente la strada.

Paradiso perduto o paradiso anelato: in un modo o nell'altro, di certo non si tratta del mondo che abitiamo né di quello che conosciamo per esperienza diretta. Forse è un Paradiso proprio per questi motivi: l'immaginazione, a differenza della dura realtà della vita, è un regno di irrefrenata libertà. Con l'immaginazione possiamo «scatenarci» impunemente, dal momento che sono ben poche le speranze di sottoporre quanto immaginato alla prova della vita reale.

Non è soltanto una questione di pura e semplice discrepanza tra la «dura realtà», la realtà dichiaratamente «non comunitaria» o finanche quella esplicitamente anticomunitaria, e la comunità immaginaria che ci ispira un così «ardente sentimento». Tale discrepanza non fa altro che stimolare la nostra immaginazione a galoppare ancor più a briglia sciolta e accrescere il fascino della comunità immaginata (postulata, sognata), che proprio su di essa fiorisce e prospera. A offuscare questa nitida immagine c'è anche un'altra differenza: quella tra la comunità dei nostri sogni e la «comunità realmente esistente»; una collettività che pretende di essere la comunità incarnata, il sogno realizzato, e che in nome di tutto il bene che si presume possa dispensare esige una lealtà incondizionata e considera qualsiasi altro atteggiamento un imperdonabile atto di tradimento. La «comunità realmente esistente», qualora ce ne trovassimo partecipi, reclamerebbe ubbidienza assoluta in cambio dei servizi erogati o che promette di erogare. Desideri la sicurezza? Cedi la tua libertà, o quanto meno buona parte di essa. Desideri la tranquillità? Non fidarti di nessuno al di fuori della comunità. Desideri la reciproca comprensione? Non parlare con gli estranei e non usare lingue straniere. Desideri provare questa piacevole sensazione di intimo ambiente familiare? Installa un allarme alla porta e un sistema di telecamere nel giardino. Desideri l'incolumità? Non far entrare gli estranei ed evita a tua volta comportamenti strani e pensieri bizzarri. Desideri calore? Non

avvicinarti alle finestre e non osare mai aprirne una. Il problema è che se si segue questo consiglio e si tengono le finestre chiuse, l'aria all'interno diventa ben presto stantia e alla fine irrespirabile.

Il privilegio di «vivere in una comunità» richiede un prezzo da pagare, un prezzo trascurabile o finanche impercettibile fintantoché la comunità resta un sogno. La valuta con cui si paga tale prezzo è la libertà, variamente definita «autonomia», «diritto all'autoaffermazione», «diritto di essere se stessi».

Qualunque strada si scelga, da un parte si guadagna e dall'altra si perde.

L'assenza di comunità significa assenza di sicurezza; la presenza di una comunità, quando si verifica, finisce ben presto con il significare perdita di libertà. Sicurezza e libertà sono due valori parimenti preziosi e agognati, che possono essere più o meno adeguatamente bilanciati, ma quasi mai pienamente conciliati ed esenti da attriti. Quanto meno non è stata ancora inventata una ricetta sicura per tale conciliazione. Il problema è che la ricetta con cui vengono realizzate le «comunità realmente esistenti» non fa altro che rendere la dicotomia tra sicurezza e libertà ancor più acuta e difficile da sanare.

Alla luce dei poco gradevoli attributi di cui la libertà senza sicurezza e la sicurezza senza libertà sono oberate, si ha la sensazione che non smetteremo mai di sognare una comunità, ma che mai troveremo in qualsivoglia genere di autoproclamata comunità i piaceri assaporati nei nostri sogni. La dicotomia tra sicurezza e libertà, e dunque quella tra comunità e individualità, non sarà probabilmente mai risolta e pare dunque destinata a perpetrarsi ancora a lungo; il mancato approdo alla soluzione ideale e la frustrazione suscitata da quella sperimentata ci induce non ad abbandonare la ricerca, bensì a intensificare gli sforzi. In quanto esseri umani, non possiamo né realizzare la speranza né smettere di sperare.

Possiamo fare ben poco per sfuggire a tale dilemma: solo negarlo, a nostro rischio e pericolo. Una cosa buona che possiamo fare, tuttavia, è analizzare un campione di opportunità e pericoli che le soluzioni oggi proposte e sperimentate hanno in serbo. Armati di tale conoscenza, potremo così quanto meno evitare di ripetere gli errori passati, di lanciarci a spron battuto lungo sentieri che già sappiamo essere meri vicoli ciechi. Dell'analisi di tale campione, certamente temporaneo e ben lungi dall'essere completo, questo libro è il frutto.

Gli esseri umani non possono vivere senza sicurezza "e" libertà, ma non possiamo avere entrambe contemporaneamente e nella misura che riteniamo soddisfacente.

Questo non è un buon motivo per smettere di cercare (e se anche lo fosse, non lo faremmo comunque), ma ci ammonisce a non credere mai che una qualsiasi delle varie soluzioni temporanee adottate non richieda ulteriore analisi o non possa essere migliorabile. Il meglio può anche essere un nemico del bene, ma la «perfezione» è sicuramente un nemico mortale di entrambi.

1. Il supplizio di Tantalos

Secondo la mitologia greca, Tantalos - figlio di Zeus e Pluto -intratteneva eccellenti rapporti con gli dei, che lo invitavano spesso a banchettare con loro in occasione delle feste olimpiche. La sua era -secondo gli standard della gente comune - una vita gaia, spensierata e nel complesso felice, fino a quando non si macchiò di un crimine che gli dei non gli perdonarono. Sulla natura di tale misfatto vari narratori offrono interpretazioni diverse. Alcuni dicono che tradì la fiducia degli dei rivelando ad altri uomini misteri destinati a restare segreti ai comuni mortali. Altri raccontano che fosse così presuntuoso da ritenersi più furbo delle stesse divinità e decise di sfidarne il divino potere di onniveggenza. Altri ancora gli attribuiscono il furto di nettare e di ambrosia, sostanze che ai mortali era stato vietato di assaggiare.

L'imputazione, come si vede, differisce, ma il motivo per cui tutte e tre queste azioni furono considerate criminose è lo stesso: Tantalos era colpevole di aver acquisito/condiviso una conoscenza che né a lui né ad altri mortali come lui era dato possedere. O più precisamente: Tantalos non si accontentò di possedere la felicità eterna: nella sua presunzione e arroganza, desiderò possedere personalmente ciò di cui poteva godere solo come dono.

La punizione fu immediata e terribile come solo delle divinità infuriate e vendicative avrebbero potuto concepire. Data la natura del crimine perpetrato, Tantalos ricevette una vera e propria lezione dimostrativa: venne tenuto immerso in un fiume fino al collo, ma non appena abbassava la testa per dissetarsi, l'acqua fuggiva via. Sulla sua testa pendeva una deliziosa cornucopia di frutta, ma non appena allungava la mano per saziare la propria fame un improvviso colpo di vento allontanava gli appetitosi bocconi (è per questo che, ogni qual volta le cose ci sfuggono proprio quando sembravano - finalmente e dopo tanta fatica - a portata di mano, parliamo di supplizio di Tantalos).

Le storie mitologiche non sono fatte per divertire, bensì per insegnare, attraverso l'incessante reiterazione del messaggio in esse implicito, un monito che si può dimenticare o ignorare solo a proprio rischio e pericolo. Il messaggio implicito nella leggenda di Tantalos è che puoi essere felice, o quanto meno vivere beatamente e senza tribolazioni, solo fino a quando ti mantieni innocente, ti accontenti di goderti la felicità senza voler conoscere la natura delle cose che ti rendono felice, e tanto meno cercare di padroneggiarle. E che se invece ti azzardi a fare una cosa del genere, non riconquistierai mai più quella felicità eterna di cui potevi godere solo in uno stato di innocenza. Ciò che cerchi continuerà per sempre a sfuggirti di mano.

Oltre ai greci, anche altri popoli devono essere giunti a credere - sulla base delle proprie esperienze - nell'eterna validità e perpetua centralità di questo messaggio; e i greci

non furono i soli a includerlo nelle loro edificanti leggende. Una morale simile è contenuta, ad esempio, nella storia di Adamo ed Eva, rei di aver colto la mela proibita dall'Albero della conoscenza e per questo puniti con l'espulsione dal Paradiso; e il Paradiso era tale proprio perché lì potevano condurre una vita spensierata, non erano chiamati a compiere le scelte da cui dipendeva la propria felicità (o infelicità). Il Dio ebraico sapeva essere all'occasione non meno crudele e implacabile nella propria collera degli abitanti dell'Olimpo, e la punizione comminata ad Adamo ed Eva per il loro atto oltraggioso fu non meno severa di quella inflitta a Tantalo; solo, per così dire, più sofisticata e di più complessa interpretazione: «Dalla terra trarrai con grandi fatiche il nutrimento [...]. Col sudore della fronte mangerai il tuo pane». Nell'enunciare il proprio verdetto, l'incollerito Dio pose di guardia «all'Oriente del giardino dell'Eden [...] un cherubino con una spada [...] a custodire la strada che menava all'albero della vita»: un monito ad Adamo ed Eva e alla loro progenie che per quanto sudore avessero versato, non avrebbero mai più riconquistato la serena e spensierata felicità della paradisiaca ignoranza: quella felicità purissima è scomparsa per sempre con la perdita dell'innocenza.

Il ricordo di quella felicità avrebbe tormentato i discendenti di Adamo ed Eva e instillato loro la speranza di poter un giorno scoprire o tracciare la via del ritorno. Una speranza destinata a restare vana. Su questo punto non c'è discordanza tra Atene e Gerusalemme: la perdita dell'innocenza segna un punto di non ritorno. Si può essere realmente felici solo fino a quando non si è coscienti di quanto si sia felici. Una volta imparato il significato della felicità, allorché se ne viene privati, i figli di Adamo ed Eva furono costretti ad acquisire col sudore e le lacrime l'amara sapienza che a Tantalo era stata servita su un piatto d'argento. Il loro obiettivo non sarebbe mai stato raggiunto, per quanto prossimo potesse apparire.

Nel libro in cui (intenzionalmente o meno) invitava la «comunità» ("Gemeinschaft") a tornare dall'esilio cui era stata condannata in epoca moderna durante la crociata contro "les pouvoirs intermédiaires" (accusati di parrochialismo, limitatezza di orizzonti, di alimentare la superstizione), Ferdinand Tönnies [01] affermò che quanto distingueva la comunità del passato dalla società ("Gesellschaft") nascente (moderna), nel cui nome la crociata era stata lanciata, era la "reciproca comprensione di tutti i suoi membri". Non un consenso, attenzione: il consenso non è che un accordo raggiunto da persone che la pensano essenzialmente in modo diverso, il prodotto di snervanti negoziati e compromessi, di infiniti litigi e di qualche occasionale scazzottata. La pragmatica ("zuhanden", come direbbe Martin Heidegger) comprensione di stampo comunitario non ha bisogno di essere "cercata", e tantomeno di essere laboriosamente "costruita" o "conquistata e difesa a viva forza": quella comprensione «esiste già», bella e pronta da usare, e ci permette di capirci reciprocamente «al volo», senza mai bisogno di chiedere preoccupati «che intendi dire?». Il tipo di comprensione su cui poggia la comunità "precede" ogni sorta di accordo o disaccordo. Non è il traguardo, bensì il "punto di partenza" di ogni forma di aggregazione. È un «sentimento reciprocamente vincolante», «la forza vera e reale di chi partecipa a tale aggregazione», ed è grazie a tale comprensione, e solo grazie ad essa, che gli abitanti della comunità «restano essenzialmente uniti a dispetto dei tanti fattori di disgregazione».

Molti anni dopo che Tönnies ebbe indicato nella «naturalzza» di tale «comprensione comune» l'elemento che differenzia la comunità dal mondo di aspri conflitti, intensa competizione, compromessi e "do ut des", l'acuto analista svedese Gora Rosenberg coniò il concetto di «cerchio caldo» (in un saggio recentemente pubblicato su «La Nouvelle Lettre Internationale»), per caratterizzare questa stessa sorta di fiduciosa immersione in un mondo fatto di compattezza e solidarietà umana, una condizione forse un tempo comune

al genere umano, ma oggi sempre più rinvenibile soltanto nei sogni. I pragmatici legami di lealtà e fedeltà esistenti all'interno del «cerchio caldo» «non derivano da una logica sociale esterna o da una qualsiasi analisi economica dei costi/benefici».

Ed è proprio questo che rende «caldo» il cerchio: in esso non c'è spazio per il freddo calcolo e la meccanicistica acquisizione di qualunque cosa la società circostante presenti – in modo algido e incolore – come «razionale». E questo è esattamente il motivo per cui la gente intirizzita dal freddo sogna quel cerchio magico e vorrebbe ritagliarsi il freddo mondo reale a propria misura.

All'interno del «cerchio caldo» essi non dovranno dimostrare nulla; e qualunque cosa facciano, potranno sempre attendersi simpatia e aiuto.

Proprio perché è così palese e «naturale», la reciproca comprensione che crea la «comunità» (o il «cerchio caldo») non viene mai notata (non facciamo certo caso all'aria che respiriamo, se non a quella stantia e maleodorante di una stanza chiusa che a volte ci capita di inalare); è, come afferma Tonnies, qualcosa di «tacito» (o di «intuitivo», per usare l'espressione di Rosenberg). Naturalmente, anche una comprensione artefatta, "acquisita", può essere tacita o trasformarsi in una sorta di intuito interiorizzato. Lunghi negoziati possono produrre un accordo che, se quotidianamente rispettato, può trasformarsi in una consuetudine a cui non si pensa più e che quindi non necessita di essere costantemente verificata. Ma a differenza di tali sedimenti di passati tentativi e tribolazioni, la comprensione comune propria di una comunità è tacita «per sua natura intrinseca»;

"Ciò in quanto la sostanza della reciproca comprensione è qualcosa di inesprimibile, indefinibile e incomprensibile [...]. La vera concordia non può essere prodotta artificialmente".

Poiché «comunità» è sinonimo di «naturale» e «tacita» comprensione comune, non sopravviverà al momento in cui tale comprensione diventa autocosciente e viene dunque conclamata; il momento in cui, per rifarsi a Heidegger, la comprensione passa dallo stato «"zuhanden"» a quello «"vorhanden"» e diventa oggetto di contemplazione ed esame. La comunità non può che esistere in uno stato di torpore o morire. Allorché inizia a esaltare la peculiarità dei propri valori, a incensare la propria pura bellezza e ad affiggere ovunque prolissi manifesti in cui incita i propri membri ad apprezzare le sue meraviglie e intima a tutti gli altri di ammirarle o tacere, si può esser certi che la comunità non esiste più (o non esiste ancora, a seconda dei casi). Una comunità «di cui si parla» (o più esattamente, una comunità che parla di se stessa) è una contraddizione in termini.

Non che la comunità reale, vale a dire non quella «prodotta artificialmente» o semplicemente immaginata, abbia molte possibilità di cadere in tale contraddizione. Robert Redfield [02] concorderebbe con Tonnies sul fatto che in una vera comunità non c'è alcun incentivo alla riflessione, alla critica o alla sperimentazione; tuttavia, si affretterebbe a spiegare, ciò avviene perché la comunità è fedele alla propria natura (o al suo modello ideale) solo nella misura in cui è un'entità "peculiare" rispetto ad altre forme di aggregazione umana (appare cioè chiaro «dove inizia e dove finisce»), "piccola" (tanto piccola da poter essere vista in tutta la sua interezza da tutti i suoi membri) e "autosufficiente" (capace cioè, afferma Redfield, di «provvedere a tutte o quasi tutte le attività e necessità dei suoi membri. La piccola comunità è un tipo di organizzazione 'dalla culla alla bara'»).

La scelta degli attributi di Redfield non è casuale. «Peculiare» significa: la divisione tra «noi» e «loro» è assoluta e totale, non esistono vie di mezzo, è perfettamente chiaro chi è «uno di noi» e chi no, non c'è alcun motivo di confusione, nessuna ambiguità cognitiva e, dunque, nessuna ambivalenza comportamentale. «Piccola» significa: la comunicazione tra i suoi membri è densa ed esaustiva e pone dunque i segnali sporadicamente provenienti

«dall'esterno» in posizione di svantaggio per via della loro relativa saltuarietà, superficialità e meccanicità. «Autosufficiente» significa: l'isolamento dagli «altri» è totale, le possibilità di spezzarlo rare e remote. Tutti e tre questi elementi si coalizzano per proteggere quanto più efficacemente possibile i membri della comunità da qualunque minaccia alle loro consuetudini. Fino a quando ciascuno di questi elementi resta immutato, è assai poco probabile che possano nascere impulsi alla riflessione, alla critica e alla sperimentazione.

"Fino a quando..." In realtà, l'incorrotta coesione della «piccola comunità» di Redfield dipende dalla capacità di chiudere i canali di comunicazione con il resto del mondo abitato. La coesione della comunità, direbbe Redfield, o la «naturalità» della comprensione comune, come preferirebbe chiamarla Tonnies, sono fatte entrambe della stessa pasta, e cioè di omogeneità, di "identità" ("sameness").

L'identità entra in crisi nel momento stesso in cui le condizioni della sua esistenza iniziano a vacillare: quando la bilancia tra comunicazione «interna» ed «esterna», un tempo fortemente inclinata a favore della prima, comincia a riequilibrarsi e dunque a offuscare la differenza tra «noi» e «loro».

L'identità svanisce allorché la comunicazione tra membri di una comunità e mondo esterno diventa più intensa e pregnante di quella esistente tra i membri dell'enclave.

L'aprirsi di una breccia nelle mura fortificate della comunità apparve un epilogo inevitabile con l'avvento dei mezzi di trasporto meccanici; veicoli di informazioni alternative (o di persone la cui stessa estraneità costituiva un'informazione distinta e in conflitto con la conoscenza internamente disponibile) poterono ora in via di principio viaggiare con uguale o maggiore rapidità del sistema del passaparola inventato e adottato entro i confini della «naturale» mobilità umana. La distanza, un tempo la più formidabile delle difese comunitarie, perse gran parte della propria rilevanza. Il colpo di grazia alla «naturalità» della comprensione comunitaria giunse, tuttavia, con l'avvento dell'informatica, vale a dire con l'emancipazione del flusso di informazioni dal movimento dei corpi. Allorché le informazioni hanno la possibilità di viaggiare indipendentemente da chi le emana e a velocità ben superiore rispetto a quella dei più avanzati mezzi di trasporto (come accade nel tipo di società in cui viviamo oggi), il confine tra «interno» e «esterno» non è più tracciabile, e tanto meno difendibile.

A partire da questo momento, l'omogeneità va «estratta a forza» da un ingarbugliato intrigo di varietà usando gli strumenti della selezione, della separazione e dell'esclusione; qualsiasi forma di unità va "creata", la concordanza «prodotta artificialmente» è l'unica forma di unità disponibile. La comprensione comune può essere solo una "conquista" ottenuta (semmai vi si riesca) al termine di un lungo e laborioso processo di discussione e persuasione e in feroce competizione con un'infinità di concorrenti, tutti alla ricerca di attenzione e tutti pronti a promettere una più allettante (più corretta, più efficace o più piacevole) gamma di soluzioni ai problemi della vita. E una volta raggiunto, l'accordo concluso sarà sempre segnato dalla memoria dei passati conflitti e dalle scelte operate nel loro corso. Per quanto solido possa apparire, un simile accordo non sarà mai, dunque, «naturale» e «assiomatico» come quello esistente nelle comunità di Tonnies e Redfield, per quanto intensamente i suoi promotori e portavoce possano sforzarsi di dimostrare il contrario. Non sarà mai immune da ulteriori ripensamenti, discussioni e conflitti; tutt'al più potrà raggiungere lo status di un «contratto rinnovabile»: un accordo ad accordarsi da rinnovare periodicamente, ma il cui esito non è mai scontato.

La comunità fatta di comprensione comune, dunque, quand'anche la si riuscisse a creare, resterà sempre un'entità fragile e vulnerabile, costantemente bisognosa di vigilanza, fortificazione e difesa. Chi dunque sogna la comunità, nella speranza di trovarvi la tanto agognata sicurezza di vita quotidiana e scrollarsi di dosso l'incombenza di dover

compiere scelte sempre nuove e rischiose, è destinato a restare deluso. La tranquillità che eventualmente riusciranno a conquistare sarà sempre «a tempo determinato». Anziché l'isola di «comprensione naturale», il «cerchio caldo» in cui poter abbassare la guardia e deporre le armi, la comunità "realmente esistente" apparirà come una fortezza assediata e sottoposta a incessanti bombardamenti da parte di (spesso invisibili) nemici esterni, nonché sovente dilaniata da discordie interne; torrioni e posti di guardia saranno i luoghi dove chi cerca il calore, il decoro e la tranquillità comunitaria sarà costretto a trascorrere gran parte del proprio tempo.

Questa considerazione appare così evidente da sfiorare la banalità: una volta «disfatta», la comunità – a differenza dell'Araba fenice con la sua magica capacità di risorgere dalle proprie ceneri – non può più essere ricostruita. E se mai lo fosse, non sarà certo uguale a quella preservata nella memoria (o più precisamente quella evocata da una fantasia infervorata dalla perpetua sensazione di insicurezza), l'unico modello di comunità desiderabile, in quanto migliore soluzione possibile a tutti i guai che affliggono la terra. Tutto ciò appare scontato, ben di rado tuttavia – o forse mai – logica e sogni umani vanno nella stessa direzione. E ci sono buoni motivi per ritenere, come vedremo, che comunque le loro strade non potranno mai convergere.

Come Eric Hobsbawm ha recentemente osservato, «mai il termine 'comunità' è stato usato in modo tanto insensato e indiscriminato come nei decenni in cui le comunità nel senso sociologico del termine sono diventate sempre più difficili da trovare nella vita reale» [03]; commentando poi: «Uomini e donne cercano gruppi di cui possano far parte, in modo certo e imperituro, in un mondo in cui ogni altra cosa è in perenne movimento, in cui non esiste nient'altro di sicuro» [04]. Jock Young ha aggiunto una succinta e pungente glossa all'osservazione e al commento di Hobsbawm: «Nel momento in cui la comunità crolla, viene inventata la nozione di identità» [05].

«Identità», la parola d'ordine del giorno, merita appieno l'attenzione che attira e le passioni che suscita, in quanto è un "surrogato della comunità", di quella presunta «casa naturale» o cerchio che resta sempre caldo, non importa quanto gelidi siano i venti che soffiano all'esterno. Nessuna delle due cose è oggi disponibile nel nostro mondo sempre più privatizzato e individualista, sempre più globalizzato, e proprio per questo motivo entrambe possono essere tranquillamente immaginate – senza timori di verifiche concrete – come un confortevole rifugio fatto di sicurezza e tranquillità, e in quanto tali fortemente desiderate. Il paradosso, tuttavia, è che per poter offrire anche un modesto livello di sicurezza e in tal modo assolvere in certa misura a un ruolo curativo o lenitivo, l'identità deve tradire la propria origine, deve negare di essere «solo un surrogato»: deve evocare un fantasma di comunità identica a quella che va a sostituire. L'identità fiorisce sul cimitero delle comunità, ma lo fa grazie alla promessa di resurrezione dei morti.

La vita dedicata alla ricerca dell'identità ridonda di parole insensate.

«Identità» significa uscire dal mazzo, significa essere diversi e in quanto tali unici; e, dunque, la ricerca dell'identità non può che dividere e separare.

Tuttavia, la vulnerabilità delle singole identità e la precarietà del processo di costruzione della singola identità inducono i creatori di identità a cercare delle grucce su cui appendere tutte le loro paure e ansie vissute a livello individuale e quindi – una volta fatto ciò – a eseguire i rituali esorcistici in compagnia di altri individui afflitti dalle medesime ansie e paure. Se tali «comunità-gruccia» forniscano o meno quanto si chiede loro – un'assicurazione collettiva contro le incertezze vissute a livello individuale – è questione controversa; non c'è dubbio, tuttavia, che procedere spalla a spalla lungo la stessa via, erigere barricate in compagnia di altri o trovare conforto in una trincea affollata può essere un temporaneo balsamo contro la solitudine. Che i risultati ottenuti siano

buoni o cattivi, o che non si ottengano affatto risultati, almeno qualcosa è stato fatto; ci si può consolare all'idea di essersi rifiutati di fare da bersaglio fisso e subire i colpi a capo chino. Non sorprende, dunque, che – come ci ammonisce Jonathan Friedman – nel nostro mondo sempre più globalizzato «una cosa che non sta accadendo è la scomparsa dei confini. Al contrario, sembra che ne sorgano sempre di nuovi a ogni angolo di strada di qualsiasi fatiscante quartiere del nostro pianeta» [06].

Nonostante quanto affermano le guardie di frontiera, i confini che esse proteggono non sono stati tracciati per recintare e difendere la peculiarità delle identità già esistenti. Come il grande antropologo norvegese Frederick Barth ha spiegato, è vero il contrario: le apparentemente collettive identità «comunitarie» sono effetti o prodotti secondari di una perennemente incompleta (e in quanto tale, sempre più febbrile e crudele) opera di demarcazione di confini. Solo dopo che i paletti sono conficcati e i fucili puntati contro i trasgressori, vengono ripescati i miti sul carattere antiquato dei confini e le recenti origini culturali/politiche del concetto di identità, accuratamente coperte dalle «storie della genesi». Tale stratagemma tenta di mascherare il fatto che (per citare Stuart Hall) [07] una cosa che l'idea di identità "non" fa risaltare è un perennemente immutato «nocciolo duro di individualismo» che accompagna tutte le vicissitudini della storia, dall'inizio alla fine».

Gli odierni cercatori della comunità sono condannati allo stesso destino riservato a Tantalo: il loro oggetto del desiderio è destinato a restare irraggiungibile, e sono i loro stessi zelanti tentativi di raggiungerlo a farlo ogni volta allontanare. La speranza di quiete e tranquillità che rende così attraente la comunità dei loro sogni verrà spazzata via ogni qual volta essi dichiarano, o sentono dire, che la casa comune che essi cercavano è stata infine trovata. Al supplizio di Tantalo si aggiunge, rendendolo ancor più penoso, quello di Sisifo. «La comunità realmente esistente» sarà diversa da quella da essi sognata e più simile al suo esatto contrario: accrescerà – anziché acquietare o far sparire – le loro paure e insicurezze; richiederà un'ininterrotta vigilanza e un continuo affilar di spada in una lotta pressoché quotidiana, volta a tenere gli estranei fuori dalle mura e a cacciar via i voltagabbana che si annidano entro di esse. E per colmo d'ironia, è solo attraverso tale sorveglianza, pugnacia e mulinar di spada che la sensazione di "far parte" di una comunità, di "essere una comunità", può essere mantenuta viva e protetta dal pericolo che svanisca. La confortevolezza della casa va conquistata, giorno dopo giorno, sul fronte di guerra.

È come se la spada sguainata all'Oriente dei giardini dell'Eden fosse ancora lì a mulinare minacciosamente. Ti guadagnerai il pane quotidiano col sudore della fronte, ma per quanto si sudi non si riuscirà mai a riaprire la porta che conduce all'innocenza comunitaria, alla pura uguaglianza e alla tranquillità.

È poco probabile che smetteremo di bussare alla porta o di sperare di aprirla con la forza. Non fino a quando continueremo a essere come siamo oggi e il mondo in cui viviamo continuerà a essere com'è oggi.

Traendo ispirazione dal quadro di pol Klee, Walter Benjamin fornì la seguente descrizione dell'«Angelo della storia» [08]:

"Il suo sguardo è volto al passato. Laddove noi percepiamo una catena di eventi, egli vede un'unica catastrofe che continua a provocare distruzione su distruzione le cui macerie ricadono ai suoi piedi. L'angelo vorrebbe restare, ridestare i morti e ricostruire quanto è andato distrutto. Ma dal Paradiso si scatena una tempesta, il vento gli gonfia le ali con violenza tale da impedirgli di richiuderle. La tempesta lo spinge con forza irresistibile nel futuro cui egli volge le spalle, mentre il cumulo di macerie ai suoi piedi raggiunge dimensioni stratosferiche".

L'Angelo della storia procede spalle al futuro e, dunque, i suoi occhi sono volti al passato. Si muove senza posa perché, dal momento in cui ha lasciato il Paradiso, non riesce a trovare quiete: non ha ancora visto qualcosa di abbastanza piacevole da indurlo a fermarsi per poterla ammirare con calma. Ciò che lo spinge a muoversi senza posa è il disgusto e la repulsione per tutto quanto vede: i fin troppo evidenti orrori del passato, non il miraggio del futuro che egli non può né vedere con chiarezza né apprezzare appieno. Il progresso, sottintende Benjamin, non è una caccia agli uccelli in volo, ma l'impellente necessità di scappare via dai cadaveri disseminati sui campi di battaglia del passato.

Se la lettura di Walter Benjamin del significato del termine «progresso» è corretta, come io credo, allora – dal punto di vista della felicità umana – la storia non è né una lunga linea retta né un processo cumulativo, come la sua famosa «versione whig» voleva farci credere. Essendo la repulsione, non l'attrazione, il principale motore della storia, il mutamento storico avviene perché gli uomini sono umiliati e irritati da tutto ciò che di penoso e sgradevole trovano nella loro condizione, perché non vogliono che tale condizione persista e perché cercano il modo di lenire o porre riparo alle loro sofferenze. Porre fine a ciò che al momento provoca maggiore dolore procura sollievo, ma la tregua è di norma assai breve, dal momento che la «nuova e migliore» condizione rivela prontamente i suoi aspetti spiacevoli – in precedenza invisibili e dunque inattesi – e arreca nuovi motivi di preoccupazione. Inoltre, ciò che per l'uno è bene per l'altro può esser male, e ben di rado gli uomini concordano sulla scelta delle realtà meritevoli di attenzione e bisognose di cambiamento. Ogni passo che ci allontana dal presente verrà visto con entusiasmo da alcuni, con apprensione da altri. Il «progresso» è un illustre esponente della grande famiglia di «nozioni fortemente controverse».

Interpretazione del passato, giudizio del presente e valutazione del futuro sono tutte attività irte di controversie e ambiguità.

C'è un buon motivo per guardare al corso della storia come a un pendolo, sebbene per altri aspetti esso potrebbe apparire lineare: i due elementi senza i quali l'esistenza umana è assai dura da sopportare, libertà e sicurezza, entrambi in pari modo pressanti e indispensabili, sono molto difficili da conciliare senza attriti, e il più delle volte attriti molto forti. Questi due elementi sono al contempo complementari e incompatibili, e la probabilità che entrino in conflitto è sempre stata e continuerà a essere tanto alta quanto irrinunciabile è per contro sempre stata, ed è tutt'oggi, la necessità di una loro conciliazione. Sebbene nel corso della storia siano state sperimentate molte forme di aggregazione umana, nessuna è mai riuscita a risolvere questa vera e propria «quadratura del cerchio».

L'acquisizione della sicurezza impone sempre il sacrificio della libertà, mentre quest'ultima può espandersi solo a spese della sicurezza. Ma la sicurezza senza libertà equivale alla schiavitù (e inoltre, in assenza di un pur minimo livello di libertà si rivela in ultima analisi un tipo di sicurezza altamente insicuro); mentre la libertà senza sicurezza equivale a essere abbandonati a se stessi (nonché, in assenza di un seppur minimo livello di sicurezza, si dimostra un tipo di libertà molto poco libero). Ai filosofi, questa circostanza procura un'emicrania che nessuno è in grado di curare. Essa, tuttavia, rende anche la convivenza un'esperienza irta di conflitti, dal momento che quando si parla di sacrificio della sicurezza in nome della libertà, così come di sacrificio della libertà in nome della sicurezza, ci si riferisce di norma alla sicurezza o alla libertà "altrui".

2. Reimpiantare gli sradicati

Pico della Mirandola trascrisse il testo di un discorso che Dio fece ad Adamo e che nessuno dei due si prese mai la briga di annotare. Le parole erano grosso modo queste: «Le altre creature hanno una loro natura ben precisa, prescritta da me. Tu invece puoi stabilire i tuoi limiti a tua discrezione [...]. Al pari di un artigiano libero e padrone di sé, puoi decidere la tua condizione in base alle tue sostanze». Il messaggio implicito in tale discorso era vera e propria musica per le orecchie di tutte le persone ricche, sebbene non suonasse altrettanto eccitante per tutti gli altri, coloro che non avevano sostanze sufficienti per «decidere la propria condizione» in modo libero e «a propria discrezione». L'anno era il 1486, il luogo era l'Italia che inviava le sue navi ai quattro angoli del globo, consentendo agli armatori, ai loro cortigiani e ai passeggeri (ma non ai marinai o ai mozzi), di arricchirsi sempre più e di considerare il globo intero come casa loro. L'individualità moderna è nata come un dono di Dio concesso agli uomini facoltosi, differendo in ciò dall'individualità del canone ecclesiastico, dove il Dio della Bibbia considerò la condanna a un'esistenza libera e priva di obblighi una forma di castigo e punizione. Il Dio del Rinascimento che parlava attraverso Pico della Mirandola interpretò quella sentenza come un premio e un atto di grazia divina. Se il testo biblico rappresentava solo una mezza verità, la sua variante rinascimentale non era certo migliore.

Nel loro studio sulla nuova epoca di ineguaglianze, Jean-pol Fitoussi e Pierre Rosanvallon [01] analizzano l'«ambiguità dell'individualismo moderno»:

“È al contempo un vettore di emancipazione degli individui, in quanto ne accresce l'autonomia e li trasforma in goditori di diritti, e un fattore di crescente insicurezza in quanto li rende tutti responsabili del futuro e li obbliga a dare alla vita un senso non più prestabilito da qualsiasi fattore esterno”.

Fitoussi e Rosanvallon non furono i primi a notare questa doppia faccia dell'individualizzazione, l'elemento destinato a diventare il marchio di fabbrica della modernità (quanto meno quella europea), ma espressero più acutamente di altri il conflitto interiore che la pervade. Al pari di tutte le altre innovazioni rubricate sotto la voce «processo di civilizzazione», l'individualizzazione rappresentò, dal punto di vista dei valori umani, un baratto le cui merci di scambio furono sicurezza e libertà: venne offerta la libertà in cambio della sicurezza, sebbene la cosa non apparisse necessariamente in questi termini, almeno non all'inizio e quasi certamente non a Pico della Mirandola e a quant'altri osservavano e parlavano da pulpiti altrettanto elevati che i lamenti - fin troppo bene udibili sulla terra -non potevano raggiungere.

Forti della loro intraprendenza e dunque di un'iperdilatata autofiducia, la libertà parve ai ricchi e potenti la migliore garanzia di sicurezza che si potesse immaginare; inutile dire che l'infallibile ricetta per avere "sia" libertà "sia" sicurezza era disfarsi di quei pochi vincoli che ancora legavano loro le mani. La libertà non sembra mai rischiosa fin quando le cose vanno placidamente nella direzione desiderata. La libertà è, in definitiva, la capacità di fare le cose secondo i propri desideri senza che nessuno sia in grado di opporvisi e tanto meno di disfarle.

Ben diverso appare, tuttavia, il concubinato tra libertà e sicurezza, se lo si guarda dal punto di vista di quanti si trovano ridotti al rango di schiavi ebrei in Egitto, a cui il Faraone ordina di continuare a produrre mattoni, ma nega loro la paglia necessaria; uomini e donne i quali scoprono che i diritti di cui sono stati dichiarati titolari servono ben poco a risolvere il problema della sopravvivenza. L'individualizzazione può essere magnanima e munificamente indiscriminata nel concedere a tutti il dono della libertà personale, ma il pacchetto libertà "cum" sicurezza (o più precisamente sicurezza "attraverso" la libertà) era in offerta limitata, disponibile solo a una clientela scelta. La possibilità di godere della libertà senza dover pagare l'oneroso e sgradevole prezzo dell'insicurezza (o quanto meno senza creditori che esigono il pagamento sull'unghia) era privilegio dei pochi, ma quei pochi dettarono i termini dell'idea di emancipazione per i secoli a venire. Termini che iniziarono a cambiare in modo percettibile solo allorché un lungo periodo di vera o presunta «borghesizzazione» del proletariato ebbe fine e ne iniziò uno in direzione opposta, con l'avvio di un graduale, ma incessante, processo di «proletarizzazione della borghesia», come Richard Rorty lo definisce.

Ciò non significa che i pochi privilegiati che potevano godere sia di libertà personale sia di una vita sicura (un lusso negato a tutti gli altri) non avessero motivi di lamentarsi. La lunga serie di oggetti di studio di Sigmund Freud può essere letta come un "cahiers des doléances" dei ricchi e potenti i quali, una volta conquistato il mondo esterno, trovarono sempre più fastidiosa e insopportabile la presenza di agguerrite, pertinaci e inamovibili guarnigioni di stanza nella loro casa (e in particolare nella loro camera da letto). "Il disagio della civiltà" compendia le loro lagnanze: per godere entrambi i doni della libertà sociale e della sicurezza personale bisogna giocare la partita della socialità in base a regole quali il negare briglia sciolta alle brame e alle passioni. Nella «politica della vita» dei pazienti di Freud (come questi si sarebbe espresso, se all'epoca avesse potuto usare i termini di Anthony Giddens), l'epico conflitto tra libertà e sicurezza si estrinsecò principalmente e forse esclusivamente sotto forma di repressione sessuale. Nel presentare i freni imposti dalla società al desiderio sessuale come l'ultimo baluardo dell'assenza di libertà, il Freud del "Disagio della civiltà" si profuse sulla tesi della loro inevitabilità. Una volta individuati e classificati, tuttavia, essi poterono agevolmente essere ridefiniti come un ulteriore elemento dell'«incompiuto progetto della modernità». Le apparentemente necessarie fortificazioni difensive della vita civile si sono ben presto trasformate nel successivo bersaglio strategico delle guerre di emancipazione in atto, in un altro ostacolo da spazzar via dalla strada dell'inarrestabile progresso della libertà.

Poco tempo prima di scrivere "Il disagio della civiltà", Freud inviò agli editori un'altra grande sintesi: "L'avvenire di un'illusione". Insieme, i due libri segnarono una decisa sterzata negli interessi di Freud. Per sua stessa ammissione, al termine di un lungo percorso psicoterapeutico e forte delle intuizioni accumulate nel corso della professione psicoanalitica, egli tornò ai problemi culturali che tanto lo avevano affascinato in passato. A differenza del "Disagio della civiltà", che fu un lungo tentativo di articolare il conflitto tra libertà e sicurezza così come sedimentatosi nelle neurosi dei suoi pazienti,

"L'avvenire di un'illusione" pesca in mari molto più ampi. Più correttamente, il libro

tentava di sviluppare la tesi della inevitabilità delle restrizioni sociali sulla libertà umana, una tesi fondata sull'«analisi oggettiva» della condizione di tutti coloro che non sarebbero mai entrati nello studio di uno psicoanalista. Froid non aveva alcuna esperienza clinica del genere di persone che, nella sua tesi, rendevano le restrizioni inevitabili, ma la natura stessa della tesi sviluppata nell'"Avvenire di un'illusione" non prevedeva tale esperienza. Al centro dell'interesse di Froid troviamo qui quelli che Talcott Parsons avrebbe successivamente definito «i prerequisiti funzionali» del sistema, cosa che gli permise di accantonare le annotazioni tratte dalle sedute psicoanalitiche e attingere direttamente alla vecchia e veneranda tradizione post-hobbesiana dell'«opinione illuminata» (più precisamente, del folclore intellettuale), unanime nella sua convinzione che se da un lato alcuni campioni scelti del genere umano sanno padroneggiare l'arte dell'autocontrollo, tutti gli altri, e ciò significa la stragrande maggioranza, per restare vivi e lasciar vivere gli altri hanno bisogno della coercizione.

"L'avvenire di un'illusione" [02] parte dallo stesso assioma che pochi mesi dopo avrebbe funto da punto di partenza per "Il disagio della civiltà": «ogni civiltà poggia sulla coercizione al lavoro e sulla rinuncia pulsionale». Froid è, tuttavia, attento a «distinguere tra privazioni che riguardano tutti e privazioni che non riguardano tutti ma solo gruppi, classi, o anche individui singoli». Alla prima categoria Froid assegna il genere di sofferenze che avrebbe in seguito illustrato più approfonditamente nel "Disagio della civiltà": le tribolazioni rilevate durante le sedute psicoanalitiche con la selezionata clientela viennese, ma ritenute tuttavia scatenate da cause non classiste e dunque condivise universalmente da tutti. Le privazioni fortemente e, a volte, violentemente avversate della seconda categoria (non universali, legate alla classe) derivano dal fatto che in una determinata cultura «il soddisfacimento di una parte dei suoi membri poggia sulla repressione di un'altra e forse più ampia parte». Senza le privazioni del primo genere la civiltà appariva a Froid logicamente incoerente e dunque inconcepibile. Egli sembrava, tuttavia, non riporre speranze neanche in una civiltà capace di evitare il ricorso alla coercizione del secondo tipo; ciò perché, secondo la sua opinione, condivisa dagli artefici e dai dirigenti dell'ordine moderno,

"Le masse sono infatti svegliate e prive di senno, non amano la rinuncia pulsionale, non possono con argomento alcuno essere convinte dell'inevitabilità di quest'ultima, e gli individui che la compongono si offrono vicendevolmente appoggio nel dare libero corso alla propria sfrenatezza.

Per dirla in breve, due sono le caratteristiche umane molto diffuse cui va addebitato il fatto che gli ordinamenti civili possono esser mantenuti solo tramite una certa misura di coercizione: gli uomini non amano spontaneamente il lavoro e le argomentazioni non possono nulla contro le loro passioni".

Dunque, come si suol dire, due pesi e due misure. Nel caso delle «masse», naturalmente infingarde e sorde alla voce della ragione, il rifiuto di dare briglia sciolta alle loro proclività naturali è cosa buona e giusta. Per quanto riguarda le «masse», la cognizione comune dei tempi moderni, e ripresa nel "Disagio della civiltà", non contempla alcuna rinegoziazione della parte di libertà concessa. La ribellione di massa non ha nulla a che vedere con le neurosi individuali patite in solitudine dai clienti sessualmente repressi degli studi psicoanalitici. Non è una questione di psicoterapia, ma di legge e ordine; non è di competenza dei psicoanalisti, ma della polizia.

Il modello moderno - capitalista - di coabitazione umana era bifronte; una faccia era emancipatrice, l'altra coercitiva, ognuna volta verso un diverso segmento della società. Per i contemporanei di Pico della Mirandola, la civiltà era lo squillo di tromba per «diventare ciò che si desidera», e porre limiti a tale libertà di autoaffermazione era forse un

increscioso, ma inevitabile, handicap dell'ordine civile, un prezzo che valeva la pena di pagare. Nei confronti delle «masse svogliate e prive di senno», civiltà significava soprattutto vietare le morbose inclinazioni cui si presumeva indulgessero e che, se non debitamente raffrenate, avrebbero pregiudicato un'ordinata coabitazione.

Per i due segmenti della società moderna, profferta di autoaffermazione e imposizione di disciplina erano miscelate in dosi assolutamente disuguali.

Per dirla tutta: l'emancipazione di alcuni esigeva la repressione di altri. E ciò è esattamente quanto accadde, un epilogo passato alla storia con il nome alquanto eufemistico di «rivoluzione industriale». Le «masse» vennero strappate a forza dalla vecchia, pesante routine (della rete di interazioni comunitarie governata dalle consuetudini) e scaraventate in una nuova e altrettanto pesante routine (dell'officina, governata dalle mansioni lavorative), dove la loro repressione poté meglio servire la causa dell'emancipazione dei soppressori. Le vecchie routine non erano atte all'uopo: troppo autonome, troppo governate dalla loro tacita e non negoziabile logica, troppo riluttanti alla manipolazione e al cambiamento, perché troppi erano i fili di interazione umana che ciascuna azione veniva a intrecciare, cosicché per tirarne uno occorreva muoverne o reciderne troppi altri. La questione non era tanto come convincere lo svogliato a lavorare (nessuno dovette insegnare ai futuri operai che la vita era una condanna ai lavori forzati), ma come prepararli al lavoro in un ambiente repressivo totalmente nuovo e non familiare.

Per farli entrare nei nuovi panni, gli operai "in nuce" dovettero innanzitutto essere trasformati in una «massa», spogliati del vecchio abito di consuetudini comunitarie. La guerra alla comunità venne combattuta sventolando l'idealistico proposito di liberare l'individuo dall'inerzia della massa, ma l'obiettivo reale, anche se mascherato, di quel conflitto era esattamente l'opposto di quello dichiarato: distruggere il principale potere della comunità - quello cioè di definire ruoli e modelli - in modo da poter condensare le singole unità, ormai spogliate della propria individualità, nell'informe massa operaia.

L'innata «svogliatezza» delle «masse» altro non era che una (debole) scusa. Come ho sostenuto nel mio "Work, Consumerism and the New Poor", l'«etica del lavoro» della prima era industriale fu un disperato tentativo di ricostituire nel freddo e asettico ambiente di fabbrica e attraverso un regime di comando, controllo e punizione la stessa destrezza lavorativa che nella fitta rete di rapporti comunitari contraddistingueva in modo del tutto naturale l'operato di artigiani e commercianti.

Il diciannovesimo secolo, il secolo dei grandi smembramenti e sradicamenti (nonché dei disperati tentativi di ricomposizione e reimpianto), volgeva ormai al termine allorché Thorstein Veblen [03] parlò a nome dell'apparentemente defunto «istinto dell'efficienza», che «è innato in tutti gli uomini» e «si afferma in circostanze quanto mai avverse», per riparare ai danni provocati.

«Istinto dell'efficienza» fu il termine scelto da Veblen per definire il naturale «gusto per il lavoro efficiente e disgusto per quello futile», un'inclinazione che egli ritiene comune a tutti gli esseri umani. Lungi dall'essere naturalmente pigro e svogliato, come affermava Freud all'unisono con un lungo elenco di criticoni e sputasentenze dell'epoca, la gente possedeva, molto prima che si levasse il coro di reprimende, "un senso del merito dell'utilità o efficienza e del demerito della futilità, dello sciupio o incapacità [...]". L'istinto dell'efficienza si manifesta non tanto nell'insistenza su una utilità di fondo quanto in un'acuta percezione dell'odiosità e improponibilità estetica di tutto quanto è palesemente futile".

Così come siamo fieri di un lavoro ben fatto, afferma Veblen, allo stesso modo proviamo un'innata repulsione per gli sforzi insulsi, le fatiche inutili, l'agitarsi a vuoto. Lo stesso valeva per le «masse», accusate sin dall'avvento dell'industria moderna (capitalista)

del peccato mortale di accidia. Se Veblen ha ragione e la riluttanza al lavoro è qualcosa che viola l'istinto umano, allora deve essere stato fatto qualcosa, e qualcosa di grosso, affinché l'«effettiva» condotta delle «masse» potesse dare credito all'accusa di svogliatezza. Questo «qualcosa» è il lento ma incessante processo di smantellamento/distruzione della comunità, di quella intricata rete di interazioni umane che dava un senso al lavoro dell'uomo, che trasformava la mera "fatica" in una "attività lavorativa" densa di significato, in una "azione finalizzata"; di quella rete che faceva la differenza, come direbbe Veblen, tra le «gesta» (correlate ai concetti di «dignità, valore e onore») e l'«ordinaria sfacchinata» (non correlata a nessuno di tali concetti e dunque considerata un'attività futile).

Secondo Max Weber, l'atto costitutivo del capitalismo moderno va individuato nella separazione dell'attività lavorativa dall'abitazione domestica, e nella conseguente separazione dei produttori dai loro mezzi di sussistenza (come Karl Polanyi aggiunse richiamandosi a Karl Marx). Questa duplice innovazione dette vita a due fenomeni: la nascita del profitto e la contemporanea liberazione dei mezzi di sostentamento dell'uomo dalla rete di legami morali ed emotivi, familiari e di quartiere; ma in pari tempo li svuotò di tutti i significati che essi avevano in passato. Quelle che un tempo erano, secondo la terminologia di Veblen, gesta si trasformarono in mera sfacchinata. Agli artigiani di ieri non fu più chiaro cosa significasse il termine «lavoro ben fatto», e «fare le cose a modo» perse qualsiasi valore o senso di dignità e onore. Seguire la fredda routine di fabbrica, accompagnati non più dagli sguardi benevoli di parenti o amici, ma unicamente dall'occhio vigile e torvo del capomastro, eseguire movimenti meccanici al ritmo dettato dalle macchine, senza mai la possibilità di ammirare il frutto della propria destrezza né tanto meno di giudicarne la qualità, rendeva tutti i loro sforzi semplicemente «futili», qualcosa cioè che l'istinto dell'efficienza innato negli uomini induceva ad aborre e rifiutare costantemente. Fu questa fin troppo umana repulsione per tale senso di futilità e insensatezza il vero bersaglio dell'accusa di infingardaggine lanciata contro uomini, donne e bambini strappati al loro ambiente familiare e obbligati a un ritmo di lavoro per essi inusitato e incomprensibile. Si incolpò la presunta «natura» degli operai di provocare gli effetti della innaturalità del nuovo ambiente sociale. Ciò che i padroni dell'industria capitalista e i predicatori morali accorsi in loro aiuto puntavano a ottenere tramite la perorazione e l'imposizione dell'«etica del lavoro» era obbligare o indurre gli operai a eseguire «inutili sfacchinate» con la stessa dedizione e abnegazione da essi mostrata nei confronti del «lavoro ben fatto».

Per l'imprenditore, la separazione dell'attività lavorativa dall'ambiente domestico fu una vera e propria emancipazione. Le sue mani erano finalmente slegate, il cielo l'unico limite alle sue ambizioni. Nel perseguire ciò che la ragione gli indicava quale strada maestra per una maggiore ricchezza, l'esuberante, sicuro di sé e fattivo industriale non avrebbe finalmente più dovuto fare i conti con le nozioni comunemente invalse del dovere comunitario, ora liquidate come antiquate tradizioni (quando non come ignoranti superstizioni). Per contro, la separazione tra mezzi di sussistenza e ambiente domestico - l'altra faccia della prima separazione - non venne affatto intesa (né tale appariva) come un'emancipazione, come un atto volto a slegare le mani dell'uomo e a conferirgli libertà individuale. Intese invece essere (e come tale venne percepito) un atto di spoliazione, di sradicamento, di sfratto dalla propria casa. Uomini e donne dovettero innanzitutto essere strappati dalla rete di legami comunitari che ne intralciava i movimenti per poter poi essere ridislocati sotto forma di massa operaia. Questo, tuttavia, era il loro destino finale e la libertà dell'indeterminatezza non fu che un breve stadio transitorio tra due gabbie di ferro parimenti anguste. Il capitalismo moderno, come Marx ed Engels hanno memorabilmente sostenuto, «sciolsse tutti i corpi solidi»; le comunità autonome e

autoriproducentisi erano ai primi posti dell'elenco dei solidi in attesa di liquefazione. Tale processo non era, tuttavia, fine a se stesso: i corpi solidi vennero liquefatti al fine di forgiarne di nuovi e più temprati. Se per i pochi privilegiati l'avvento dell'ordine moderno significò il dischiudersi di spazi infiniti per l'autoaffermazione individuale, per la grande massa significò semplicemente il passaggio da un ambiente piccolo e angusto a un altro esattamente uguale. Una volta spezzati i legami comunitari che la tenevano unita, questa massa sarebbe stata soggetta a una routine completamente diversa, palesemente artefatta, sostenuta da una ferrea coercizione e totalmente avulsa da qualsiasi nozione di «dignità, valore e onore».

Sarebbe stato quanto meno ingenuo attendersi che i diseredati accettassero tale routine con la stessa placidità con cui erano soliti seguire il ritmo della vita comunitaria. Un regime coercitivo pesantissimo e strettamente vigilato dovette riempire il vuoto creatosi laddove un tempo il consenso e la «naturale comprensione» governavano il corso dell'esistenza umana. Ecco come John Stuart Mill [04] riassunse (deplorandolo fortemente) lo stato d'animo prevalente all'epoca:

"La sorte dei poveri, in tutte le cose che li riguardano collettivamente, dovrebbe essere regolata 'per' loro, non 'da' loro [...]. Si suppone dovere delle classi superiori di pensare a loro, e di assumersi la responsabilità della loro sorte [affinché] si possano affidare [...] ad una fiduciosa 'incuranza' e riposare all'ombra dei loro protettori [...]. I ricchi dovrebbero stare 'in loco parentis' per i poveri, guardandoli e frenandoli come fossero bambini".

Oltre un secolo più tardi, nel ripercorrere con lo sguardo i primi decenni del bel mondo nuovo della modernità capitalista, lo storico John Foster [05] colse appieno l'essenza della Grande trasformazione allorché osservò che

"La priorità assoluta consistette nel legare l'emergente forza lavoro alla nuova classe imprenditoriale, e nel farlo in un periodo in cui le vecchie, autoimposte discipline della società contadino-artigiana erano (al contempo) in via di disgregazione ma ancora pericolosamente potenti".

Guardando con ironia e scetticismo la frenesia con cui riformatori e rivoluzionari smantellarono le organizzazioni sociali esistenti, Alexis de Tocqueville affermò che nel dichiarare una guerra di logoramento contro la «stagnazione» e il «parrocchialismo» della società contadino-artigiana, l'emergente classe imprenditoriale uccideva un uomo morto, versando la comunità locale in avanzato stato di decomposizione già molto prima che la costruzione del nuovo ordine decollasse appieno. Ciò potrebbe anche essere vero, e tuttavia, qualsiasi fosse il suo stato di disgregazione, la comunità locale continuò a sentirsi «pericolosamente potente» per tutti i lunghi anni che occorsero per addestrare i contadini-artigiani di ieri alla nuova disciplina di fabbrica. Quel sentimento alimentò il fervore e l'ingegno con cui proprietari e dirigenti d'industria combatterono per regolamentare la condotta della loro forza lavoro e reprimere qualsiasi manifestazione di spontaneismo e libero arbitrio.

Di fatto, come opinò John Stuart Mill, le «classi superiori» si posero "in loco parentis" dei poveri e degli indolenti ai quali, ritenevano, non si poteva certo affidare il prezioso (e dunque in pericolo qualora fosse finito in mani sbagliate) giocattolo della libertà. Il dovere dei genitori è guidare e raffrenare, ma per assolvere tale compito in modo serio e responsabile essi devono soprattutto controllare e sorvegliare.

È stato detto a proposito dei bambini che, come si fa con i pesci, essi vanno "guardati", e non ascoltati. E così, per buona parte della sua storia la modernità svolse il proprio

compito sotto gli auspici del potere «panottico», garantendo la disciplina attraverso un'incessante opera di sorveglianza. Il principio di fondo del Panopticon consisteva nella convinzione dei suoi membri di essere costantemente sotto osservazione e che nessuno strappo alla regola, per quanto piccolo o innocuo, sarebbe passato inosservato. Per serbare viva tale convinzione, i sorveglianti dovevano trascorrere la gran parte del loro tempo sulle torrette di osservazione, così come i genitori non possono allontanarsi da casa per troppo tempo per paura che i figli combinino qualche guaio. Il modello di potere panottico obbligava i sudditi a stare sempre in un posto da cui potessero essere osservati e comminava punizioni al minimo sgarro, ma finì anche con il legare i sorveglianti alle loro postazioni di controllo.

L'epoca della Grande trasformazione fu, per definirla con una sola parola, un'epoca di "coinvolgimento". I governati dipendevano dai governanti, ma i secondi dipendevano dai primi in misura non inferiore. Nel bene e nel male, le due parti erano legate l'una all'altra e nessuna delle due poteva decidere a cuor leggero di rompere il vincolo coniugale, per quanto pesante e repulivo questo fardello potesse apparire. Il divorzio non era un'opzione realistica per nessuna delle due. Allorché in un empito di ispirazione Henry Ford prese la storica decisione di raddoppiare il salario ai propri operai, il suo obiettivo era legarli a doppio filo alle "sue" fabbriche, vale a dire garantire loro qualcosa di più del puro e semplice sostentamento ottenibile presso qualsiasi altro datore di lavoro. Il potere e la ricchezza di Ford non erano maggiori o più solidi delle sue immense fabbriche, delle sue macchine pesanti e della sua massiccia forza lavoro; non poteva permettersi di perdere né le une né l'altra.

Ci volle del tempo prima che entrambe le parti, dopo molti tentativi e ancor più numerosi errori, imparassero questa verità, ma una volta che l'ebbero imparata, gli svantaggi e i costi sempre crescenti del modello panottico (e più in generale del dominio attraverso il coinvolgimento) apparvero chiari.

Un matrimonio in cui ciascuno dei due partner sa di essersi legato all'altro a tempo indefinito e che nessuno dei due è libero di rescinderlo è inevitabilmente causa di perenne conflittualità. La possibilità che i partner siano di uguale avviso su tutte le questioni che potranno sorgere in futuro è altrettanto piccola della probabilità che uno dei due decida di darla sempre vinta all'altro senza neanche aprire bocca. E dunque vi saranno scontri a non finire, battaglie frontali e azioni di guerriglia. Solo in casi estremi, tuttavia, le azioni di guerra riescono a logorare completamente uno o entrambi i partner: la consapevolezza di tale pericolo e il desiderio di evitarlo basterà probabilmente a spezzare la «catena schismogenetica» poco prima che l'inevitabile accada («dal momento che siamo destinati a stare insieme qualsiasi cosa accada, meglio tentare di rendere la vita in comune sopportabile»). Così, oltre agli scontri ci saranno anche lunghi periodi di tregua, e tra gli uni e gli altri svariati round di negoziati e reiterati tentativi di giungere a un compromesso, di stabilire una serie di regole accettabili per entrambi.

Due tendenze hanno accompagnato il capitalismo moderno in tutta la sua storia, seppure a fasi alterne. Una è stata già indicata: un costante tentativo di sostituire la «naturale comprensione» dell'antica comunità, il ritmo di vita del contadino, scandito dalla natura e quello dell'artigiano regolato dalla tradizione, con una routine creata artificialmente e imposta con la forza. La seconda fu un tentativo molto meno tenace (e avviato tardivamente) di resuscitare o creare "ab nihilo" un «sentimento comunitario», questa volta, però, entro i confini della nuova struttura di potere.

La prima tendenza raggiunse l'apice all'inizio del ventesimo secolo con la catena di montaggio, lo «studio del movimento» e l'«organizzazione scientifica del lavoro» di Frederick Taylor, tutte strategie miranti a separare l'efficienza produttiva dalle motivazioni

e i sentimenti dei produttori. Questi ultimi vennero asserviti all'impersonale ritmo della macchina, che avrebbe dettato modi e tempi di qualsiasi movimento; niente più spazio (in quanto non ce ne sarebbe stato bisogno) alla discrezionalità e alla scelta personale. Il ruolo dell'iniziativa, della dedizione e della cooperazione, finanche della «destrezza personale» degli operatori (espletata in modo più efficace dalla macchina), andava ridotto al minimo. L'ottimizzazione e standardizzazione del processo produttivo, l'impersonalità del rapporto uomo-macchina, l'eliminazione di qualsiasi nozione di ruolo produttivo che andasse al di là della mera esecuzione delle attività produttive prefissate e la conseguente omogeneità di azione degli operai contribuirono tutte a creare l'esatto opposto della cornice comunitaria entro cui trovava espressione il lavoro preindustriale. L'officina sarebbe stata l'equivalente – dominato dalla macchina – della burocrazia la quale, secondo il modello ideale delineato da Max Weber, mirava alla totale distruzione dei legami e degli obblighi sociali intrattenuti al di fuori del luogo e dell'orario di lavoro. I risultati del lavoro non sarebbero stati più compromessi da fattori impalpabili e inaffidabili quali l'«istinto dell'efficienza», con la sua fame di dignità, valore e onore nonché, soprattutto, con la sua avversione per il lavoro futile.

La seconda tendenza procedette parallelamente alla prima ed ebbe origine precoce nei «villaggi modello» di un pugno di filantropi che associarono il successo industriale al «benessere» dei lavoratori. Anziché basarsi esclusivamente sugli schiacciati poteri coercitivi della macchina, essi puntarono sui valori morali dei lavoratori, sulla loro pietà religiosa, sulla stucchevolezza della loro vita familiare e sulla loro fiducia nel capopadrone. I villaggi modello sorti ai margini delle fabbriche esibivano abitazioni decenti, ma anche cappelle, scuole elementari, ospedali e comfort sociali di base, e tutto su indicazione dei proprietari delle fabbriche, al pari del resto del complesso produttivo. La scommessa era ricreare una comunità incentrata sul luogo di lavoro e, per converso, fare dell'impiego in fabbrica l'occupazione di «tutta la vita».

I filantropi, considerati dai loro contemporanei dei «socialisti utopisti» e per tale motivo da alcuni salutati come i pionieri delle riforme morali, da altri guardati con sospetto e accusati di sovversivismo, speravano di alleviare gli effetti spersonalizzanti e disumanizzanti dell'incendente età della macchina e preservare, nell'infuocato clima di competizione e di ricerca del profitto, qualcosa del vecchio, paternalistico e solidale rapporto mastro-apprendista e spirito comunitario. Tali filantropi motivati da fini etici restarono, tuttavia, ai margini della corrente principale dello sviluppo capitalista. Appare ben presto chiaro che nuotavano controcorrente: il verdetto di condanna a morte emesso contro la comunità era irrevocabile, e troppo difficile il tentativo di farla resuscitare. Ci volle un secolo o giù di lì prima che la seconda tendenza tornasse ad affacciarsi, come tentativo questa volta non più – com'era accaduto un secolo prima – di arrestare l'opera di distruzione della tradizione comunitaria portata avanti dall'emergente ordine capitalista, bensì di salvare la traballante efficienza del lavoro di fabbrica nella vittoriosa e oramai incontestata industria capitalista.

Negli anni Trenta del Novecento, sulla scia degli esperimenti di Elton Mayo alla Hawthorne Enterprises, fu fondata nel campo della sociologia industriale la «scuola di rapporti umani». Mayo scoprì che nessuno degli aspetti fisici dell'ambiente di lavoro, neanche gli incentivi materiali così preminenti nella strategia di Frederick Taylor, influenzavano l'aumento della produttività ed eliminavano i conflitti quanto riuscivano invece a fare i fattori morali: un ambiente di lavoro amichevole e «familiare», l'attenzione prestata da dirigenti e capomastri allo stato d'animo degli operai e il prendersi cura di spiegar loro l'importanza del contributo da essi offerto all'attività produttiva generale. Si potrebbe dire che la tanto disattesa e negletta importanza della comunità per una attività

significativa e dell'«istinto dell'efficienza» per un lavoro ben fatto venne riscoperta come risorsa ancora inutilizzata nel perpetuo tentativo di migliorare il rapporto costo/risultati.

A sancire il pressoché immediato successo delle proposte di Mayo fu la sua affermazione che bonus e aumenti salariali, nonché la meticolosa (e costosa) opera di supervisione, non sarebbero stati più necessari se solo il datore di lavoro fosse riuscito a instillare nei dipendenti un sentimento del tipo «siamo tutti sulla stessa barca», a promuovere il concetto di fedeltà all'azienda e a esaltare il significato della prestazione individuale in funzione del risultato complessivo; in breve, se avesse rispettato la fame di dignità, valore e onore degli operai e la loro innata ritrosia per la routine futile e insignificante.

In pratica il concetto era che la soddisfazione sul lavoro e un'atmosfera amichevole potevano ottenere molto di più - in termini di promozione dell'efficienza e minori pericoli di ricorrenti conflitti industriali - rispetto a una rigida applicazione delle regole e a un'onnipresente sorveglianza, e che al contempo avevano un maggior «senso economico» in termini puramente attuariali rispetto ai metodi coercitivi.

La famosa «fabbrica fordista» tentò di sintetizzare entrambe queste tendenze - e così di combinare il meglio di entrambi i mondi - sacrificando il meno possibile le potenzialità dell'«organizzazione scientifica» o dell'aggregazione di stile comunitario. Nella terminologia di Tonnies, essa intese riforgiare la "Kürwille" in "Wesenwille", «naturalizzare» i palesemente artificiali e astrattamente elaborati modelli razionali di comportamento. Per circa mezzo secolo, e in particolare per tutti i «trent'anni gloriosi» di «compattezza sociale» che accompagnarono la ricostruzione postbellica, la «fabbrica fordista» funse da modello concreto perseguito con vario grado di successo da tutte le imprese capitaliste.

Le due tendenze, una rigidamente ed esplicitamente anticomunitaria, l'altra più attenta e sensibile all'idea di una nuova incarnazione della comunità, rappresentarono due forme alternative di gestione industriale. Tuttavia, il postulato che i processi sociali in generale e il lavoro produttivo in particolare dovessero essere "gestiti", anziché lasciati a se stessi, non fu mai messo in discussione. Così come non lo fu mai il convincimento che il dovere di «guidare e raffrenare» fosse un ingrediente irrinunciabile della posizione "in loco parentis" del padronato. Per gran parte della sua storia, la modernità è stata l'epoca dell'«ingegneria sociale» in cui la nascita e riproduzione spontanea dell'ordine era qualcosa di cui non ci si potesse fidare; con tutte le istituzioni autoriproducentisi della società premoderna ormai scomparse per sempre, l'unico ordine concepibile era un ordine realizzato attraverso il potere del razioicinio e preservato attraverso una quotidiana opera di direzione e monitoraggio.

3. Tempi di disimpegno, o la grande trasformazione modello secondo

Sin dagli albori dell'epoca moderna, quella della direzione è stata una questione non di scelta, ma di necessità. Tuttavia, come ha osservato Karl Marx, il direttore di un'orchestra sinfonica non ha certo bisogno di possedere trombe e violini. Possiamo facilmente rovesciare questa osservazione e affermare che non c'è neanche bisogno che il proprietario degli strumenti si assuma in prima persona il delicato compito di dirigere l'orchestra. Se pochissimi sono i casi noti di direttori intenzionati a comprare gli strumenti dell'orchestra che dirigono, di norma i proprietari delle orchestre e delle sale da concerto sono sempre stati più propensi ad assumere dei direttori, anziché sbrigare il lavoro da sé. Allo stesso modo, non appena poterono permetterselo gli imprenditori capitalisti affidarono le mansioni dirigenziali a propri dipendenti.

Poco prima dell'inizio della seconda guerra mondiale, Geims Burnham affermò esplicitamente quanto era già ampiamente noto allorché proclamò che la «rivoluzione manageriale» fosse già avvenuta e stesse per concludersi con la vittoria dei manager. I profitti, sostenne Burnham, potevano anche continuare a finire nelle tasche dei proprietari, ma la conduzione quotidiana degli affari era diventata prerogativa esclusiva dei manager, con i quali nessuno più osava né desiderava interferire. Alcuni manager possono possedere azioni delle società che gestiscono, altri possono essere, da un punto di vista giuridico, semplici dipendenti, ma in termini di dislocazione del potere ciò è irrilevante. Il potere consiste nell'avere titolo a prendere decisioni ed è nelle mani di chi ha tale potestà. Dunque il potere è nelle mani dei manager.

Dopo più di mezzo secolo, "La rivoluzione manageriale" di Burnham appare il compendio della lunga esperienza di lotte per il potere che hanno caratterizzato l'epoca moderna, e delle strategie attuate nel loro susseguirsi. La sostanza del potere moderno non consisteva nella proprietà giuridica, e la lotta per il potere non si estrinsecava nello scontro per l'acquisizione di proprietà. Il potere moderno significava soprattutto la possibilità di comandare, di dare ordini, di dettare le regole di condotta e imporne il rispetto. L'iniziale confluenza in un'unica persona di proprietà e gestione fu una pura coincidenza storica, come gli sviluppi successivi hanno ampiamente dimostrato. Tale confluenza iniziale mascherò, anziché rivelare, la vera essenza del potere moderno. Indirettamente, Burnham rese omaggio all'entusiastico processo di costruzione e mantenimento dell'ordine in quanto elemento propulsivo della società moderna; e al coinvolgimento diretto con le persone - l'attività di indirizzamento, monitoraggio e controllo delle loro azioni - quale principale metodo di programmazione, realizzazione e

preservazione di tale ordine. Fece ciò sostituendo il modello di modernità "capitalista" sospinto dal motivo del profitto con quello di capitalismo "moderno" mosso dalla necessità di sostituire una routine artificiale/pianificata alla naturale tradizione comunitaria.

Accade così che le forme sociali assumono massima visibilità (e sono dunque più aduse a essere notate e riconosciute per quello che sono) quando emergono dal carapace entro cui hanno vissuto in gestazione, quando cioè raggiungono la piena maturità e acquisiscono tutte le loro proprietà. Il momento della maturazione, tuttavia, coincide sovente con l'inizio del processo di decadimento e decesso.

La storia del «grande coinvolgimento», della moderna avventura ingegneristico-sociale/manageriale non ha fatto eccezione.

Passati pochi decenni, vissuti nel segno della distruzione bellica e della ricostruzione postbellica, apparve chiaro che per i manager fosse scoccata l'ora di scrollarsi di dosso gli ingrati e onerosi doveri dirigenziali che i proprietari del capitale avevano in passato accolto loro, ed essi procedettero con grande ardore a reiterare l'atto di sparizione dei proprietari del capitale.

Dopo l'epoca del «grande coinvolgimento» è arrivata quella del «grande disimpegno». L'epoca dell'alta velocità e dell'accelerazione costante, di un sempre minore coinvolgimento, della «flessibilità», del «ridimensionamento» e dell'«outsourcing». L'epoca dell'aggregazione «a tempo», da perseguire solo fino a quando risulti «conveniente» e non un minuto di più.

«Liberalizzazione» e «deregolamentazione» sono le parole d'ordine del giorno e il principio strategico osannato e attivamente perseguito da chiunque sia al potere. La domanda di «liberalizzazione» è molto sostenuta perché i potenti non vogliono essere «regolamentati», non vogliono limiti alla loro libertà di scelta né freni alla libertà di movimento, ma anche (e forse soprattutto) perché "non hanno più interesse a regolamentare gli altri". Il mantenimento dell'ordine è diventato una patata bollente che chiunque può passa immediatamente a chi si trova più in basso nella scala gerarchica e non può permettersi di ritrarre le mani.

Oggigiorno il governo non poggia più in primo luogo sul coinvolgimento e l'intervento diretto - sulla capacità dei governanti di controllare strettamente ogni mossa dei governati e costringerli all'ubbidienza -, bensì su un nuovo, meno problematico e meno costoso (richiedendo pochissima manutenzione) fondamento: l'incertezza dei governati sulla successiva (eventuale) mossa dei governanti. Come Pierre Bourdieu ha ripetutamente sostenuto, lo stato di costante precarietà -insicurezza del proprio status sociale, incertezza del futuro e la fortissima sensazione di «non essere padroni del presente» - si traduce nell'incapacità di elaborare e attuare piani.

Quando sulla testa di chi persegue i propri obiettivi di vita nell'ambito di una data organizzazione sociale pende costantemente la minaccia di un repentino cambiamento delle regole imposto unilateralmente da chi detiene il potere e definisce gli ambiti di tale organizzazione, la possibilità di opporre resistenza ai mutamenti imposti e in particolare una resistenza tenace, organizzata e solidale, è minima o, addirittura, inesistente. Non avendo nulla da temere, i detentori del potere non avvertono alcun bisogno di metter su costose e ingombranti «fattorie di acquiescenza» di tipo panottico. In uno scenario dominato da incertezza e insicurezza, la disciplina (o piuttosto la sottomissione a una condizione «senza alternative») si autoalimenta e autoriproduce senza bisogno di guardiani o caporali chiamati a imporla con la forza.

Lo smantellamento del sistema panottico prefigura un grande passo in avanti sulla strada di una maggiore libertà dell'individuo. Esso viene tuttavia vissuto, per dire il meno,

come una benedizione a metà, o una benedizione troppo ben mascherata perché la si possa apprezzare.

Il modello panottico, pressoché universale durante l'epoca del «grande coinvolgimento», fu crudele e avvilente: fece apparire anche le attività produttive perfettamente razionali come uno «sfacchinare a vuoto» e spogliò il lavoro di qualsiasi «dignità, valore e onore». Presentava, tuttavia, dei vantaggi per le vittime, arrecando loro dei benefici all'epoca poco notati la cui importanza è stata riconosciuta solo di recente in virtù della loro scomparsa.

Il suo carattere permanente fece del sistema di reciproco coinvolgimento una struttura affidabile in cui anche gli asserviti potevano a buon motivo coltivare sogni e speranze di un futuro migliore; la solidità di tale sistema rendeva la lotta per la conquista di condizioni migliori una battaglia degna di essere combattuta. Poiché entrambe le parti avevano «le catene ai piedi» e non erano libere di muoversi, appariva conveniente a tutti cercare un accomodamento ragionevole, anziché rischiare lo scontro e il conflitto (finanche ad aushwitz, dove la sinistra potenzialità del Panopticon rivelò tutta la sua orrida perniciosità, i detenuti che diversamente dai loro compagni ebrei e zingari si aspettavano di restare nel campo e lavorare a lungo, anziché essere mandati a morte da un momento all'altro, riuscirono a migliorare la propria condizione attraverso una solidale opera di resistenza). Non c'è dubbio che la routine imposta dalle «fattorie della disciplina» fosse odiata e fortemente osteggiata; ma, come ci ricorda Richard Sennett [01], "intensi negoziati su questi programmi preoccuparono sia la Confederazione sindacale dei lavoratori dell'industria automobilistica sia il management della General Motors [...]. Il tempo standardizzato era diventato un teatro di scontro, in cui gli operai potevano avanzare le proprie rivendicazioni, un'arena per l'acquisizione di potere [...]. La routine può avvilire, ma anche proteggere; la routine può disgregare il lavoro, ma può anche ricostruire una vita".

In presenza di condizioni nuove, con i detentori del potere non più interessati alla supervisione e al monitoraggio della routine e più propensi a puntare piuttosto sull'endemica mancanza di autostima dei propri subordinati, le restrizioni alla libertà di questi ultimi non hanno registrato allentamenti di rilievo; il «dominio dall'alto», sostiene Sennett, è diventato «informe» senza tuttavia perdere alcunché della propria forza [02]. E quasi a voler aggiungere al danno la beffa, le forze vessatrici tengono stretta la presa come e ancor più di prima, ma in più sono diventate anche invisibili e praticamente impossibili da individuare, e quindi da contrastare e rintuzzare. La disperata lotta per mitigare le sofferenze viene dunque necessariamente combattuta al buio e finisce fatalmente con l'essere poco mirata, con lo spostarsi continuamente da un occasionale bersaglio a un altro, nonché col mancarli pressoché invariabilmente oppure, nei rari casi in cui l'obiettivo è centrato, nel non ottenere mai il risultato sperato. Le forze realmente responsabili delle sofferenze inflitte possono stare sicure che, per quanto veementi possano essere le reazioni da esse scatenate, queste verranno sempre stornate verso altri obiettivi e nulla toglieranno alla loro libertà d'azione.

Mezzo secolo fa gli studiosi di scienze sociali vennero a contatto con i contorcimenti della psiche umana grazie a una serie di esperimenti condotti da psicologi comportamentali, in cui topi affamati venivano introdotti in una sorta di labirinto alla ricerca di un pezzetto di cibo posto sempre nello stesso luogo, in modo da studiare la rapidità con cui gli animali imparavano a individuare la strada giusta (una sola tra molti percorsi errati). All'epoca solo poche persone obiettarono alla tesi dei comportamentalisti secondo cui ciò che vale per i ratti vale anche per gli esseri umani; e le obiezioni furono poche e sporadiche non perché l'implicita similitudine ratto-uomo fosse palese o

universalmente riconosciuta, ma perché lo scenario costruito in laboratorio dai comportamentalisti era straordinariamente simile alla penosa condizione umana così come la si vedeva all'epoca: un labirinto irto di solide, impenetrabili e inamovibili mura, con pochissimi corridoi giusti e tanti altri che non conducevano da nessuna parte; regole inscalfibili che determinavano l'immutabile ubicazione della ricompensa al termine di una lunga caccia; imparare (memorizzare e interiorizzare) la capacità di distinguere le svolte giuste da quelle sbagliate in quanto essenza dell'arte del vivere. La condizione dei ratti nel labirinto appariva una fedele riproduzione in laboratorio della quotidiana condizione di vita dell'uomo. Se oggi i parallelismi dei comportamentalisti hanno perso gran parte del loro potere persuasivo e sono pressoché dimenticati, non è perché le insinuazioni di affinità intellettuale con i ratti sono state tardivamente considerate offensive per l'uomo, ma perché la visione di un labirinto solidamente tagliato nella roccia non corrisponde più all'esperienza dell'uomo comune nel mondo in cui vive. Una ben diversa metafora - l'immagine di Edmund Jabès di un deserto le cui strade (tante e piene di incroci, nessuno dei quali dotato di segnaletica) sono segnate soltanto dalle flebili impronte lasciate dai viandanti che il vento del deserto spazzerà subito via - sembra adattarsi molto meglio a quella esperienza.

Nel mondo che abitiamo all'alba del ventunesimo secolo, le mura sono tutt'altro che solide e assolutamente non erette una volta e per sempre. Al contrario, ricordano piuttosto le pareti divisorie delle scatole di cartone, o dei pannelli mobili sempre pronti a mutare dislocazione in base alle diverse esigenze. In alternativa, potremmo dire che le anguste gabbie di ferro dell'epoca di Max Weber sono state sostituite da matasse di cotone grezzo; il vento le attraversa lasciandosi dietro piccole fessure che immediatamente si rimarginano. Oppure potremmo pensare a un mondo che va trasformandosi da arbitro rigorosamente imparziale in uno dei contendenti in lizza, e in quanto tale sempre pronto a fare trucchetti, a tramestare nell'ombra e a barare alla prima occasione.

La più angusta in assoluto delle gabbie di ferro entro cui la vita dell'uomo medio era costretta era la cornice sociale in cui ci si guadagnava da vivere: l'ufficio o una fabbrica, i lavori che vi si svolgevano, le capacità necessarie per svolgerli e la routine quotidiana del loro svolgimento. Solidamente incastonato in tale cornice, il lavoro poteva a buon diritto essere considerato una vocazione o una missione di vita, l'asse intorno al quale ruotava tutto il resto della vita e in base al quale si programavano gli svaghi. Quest'asse è stato oggi irrimediabilmente spezzato. Anziché «flessibile» come gli araldi del bel mondo nuovo vorrebbero che fosse percepito, è diventato fragile e friabile, un asse al quale non si può (né si deve) fissare con fiducia alcunché; fidarsi della sua durata sarebbe ingenuo e potrebbe rivelarsi esiziale. Anche gli uffici e le fabbriche più venerande e orgogliose del loro glorioso passato tendono a svanire dall'oggi al domani e senza lasciare traccia; lavori ritenuti inossidabili e indispensabili si dissolvono di punto in bianco; specializzazioni un tempo cercate col lanternino oggi risultano invendibili e la routine del lavoro va spesso a farsi benedire ancor prima che si abbia avuto il tempo di assimilarla. Il «pezzetto di cibo» posto alla fine dell'immaginaria strada si sposta o sparisce ben prima che anche il più intelligente dei ratti affamati possa riuscire a imparare il percorso per raggiungerlo...

La cornice sociale del lavoro e dei mezzi di sussistenza non è, tuttavia, l'unica in via di disgregazione. Tutto quanto la circonda sembra preda di un vortice. Per citare ancora Sennett [03], il posto in cui si conduce o si spera di condurre l'intera esistenza «assurge a vita con un tocco di bacchetta magica, fiorisce e inizia a decadere nell'arco di una sola generazione». In tale luogo (e il numero di persone che ne viene a conoscenza e ne assapora il gusto amaro nel peggiore dei modi aumenta sempre più), nessuno «diventa un testimone di lungo corso della vita di un altro». Il posto può essere fisicamente affollato,

ma spaventa e repelle chi ci vive per la sua assoluta vacuità morale. Non è soltanto che tali luoghi spuntano fuori dal nulla, su un sito inabitato nella memoria umana, e che iniziano a decadere prima ancora che il prestito ipotecario sia stato completamente saldato, trasformandosi da ospitali in repellenti e obbligando gli sconsolati residenti a rimettersi a caccia di una nuova casa. È piuttosto che niente di quanto esiste in tale luogo resta lo stesso per lungo tempo, dura abbastanza a lungo da essere pienamente acquisito e diventare il sicuro e confortevole nido che gli uomini affamati di comunità e assetati di una casa cercavano e speravano di trovare. Sparite per sempre sono le amichevoli drogherie all'angolo della strada; se anche riuscissero a sostenere la competizione con i supermercati, i loro proprietari, i gestori, le facce dietro il bancone cambiano troppo spesso perché possano coltivare quel senso di permanenza non più riscontrabile per strada. Scomparse sono le amichevoli filiali locali delle banche o delle società immobiliari, sostituite da anonime e impersonali (e sempre più spesso sintetizzate elettronicamente) voci dall'altro capo del telefono, o da icone di siti web "user friendly" e, tuttavia, infinitamente remote, senza nome e senza volto. Sparito è l'amichevole postino che bussava alla porta sei volte la settimana e ti chiama per nome. Adesso ci sono i grandi magazzini e le catene di negozi, chiamate a sopravvivere a svariate fusioni concordate o acquisizioni forzate, ma che nel frattempo cambiano continuamente personale a un ritmo che riduce a zero la probabilità di vedere lo stesso commesso due volte di fila.

Non che nelle dimore private le cose appaiano più solide che nella strada. Come Yvonne Roberts (sull'«Observer» del 13 febbraio 2000) ha causticamente osservato, «imbarcarsi nel matrimonio nel ventunesimo secolo appare saggio quanto andare per mare su una zattera di carta assorbente». La possibilità che la famiglia regga per l'intera esistenza di uno dei suoi membri appare di anno in anno più remota: al confronto, la speranza di vita del corpo umano sembra un'eternità. Un bambino ha in media svariate coppie di nonni e una pletora di «case genitoriali» tra cui scegliere, ciascuna da «affittare a tempo», come i residence di una qualche località balneare. Nessuna di queste sistemazioni dà la sensazione di essere la vera «sola e unica casa».

Riassumendo: scomparsa è la gran parte dei solidi e fermi punti di orientamento che indicavano un ambiente sociale più stabile, più sicuro e più affidabile della durata di una singola vita. Non esiste più la certezza che «ci rivedremo», che continueremo a incontrarci spesso e a lungo cosicché si possa presumere che la società ha memoria lunga e che il modo in cui oggi ci comportiamo l'uno dei confronti dell'altro sarà domani causa di sollievo o di sofferenza; che la reciproca condotta abbia un significato più che meramente episodico, dal momento che le conseguenze delle nostre azioni ci accompagneranno a lungo e che la nostra condotta si rifletterà negli occhi e nelle azioni di testimoni non destinati a svanire.

Tutti questi e simili assiomi formavano, per così dire, «le fondamenta epistemologiche» dell'esperienza della "comunità"; si sarebbe tentati di dire «di una comunità "coesa"», se questa espressione così spesso usata non fosse pleonastica: nessuna aggregazione di esseri umani viene vissuta come una «comunità» a meno che non sia resa «coesa» da profili biografici saldati da una lunga storia e da una ancor più lunga aspettativa di frequente e intensa interazione. È questa esperienza che oggi viene a mancare, ed è la sua assenza che viene interpretata come «declino», «scomparsa» o «eclissi» della comunità, come osservava già nel 1960 Maurice R. Stein:

"I legami comunitari diventano sempre meno indispensabili [...]. Le fedeltà personali perdono d'intensità di pari passo al progressivo indebolimento di legami nazionali, regionali, comunitari, di vicinato, familiari e alla fine di legami a un'immagine

coerente di se stessi [04]".

Il genere di incertezza, di oscure premonizioni e paura del futuro che perseguita uomini e donne nel fluido e sempre cangiante ambiente sociale in cui le regole del gioco cambiano a partita già iniziata senza preavviso o indicazioni precise, non unisce i sofferenti, ma al contrario li divide. Le pene che causa ai singoli individui non vanno a sommarsi, non si cumulano né si condensano in quel tipo di «causa comune» che potrebbe essere perseguita con maggiore efficacia unendo le forze e agendo all'unisono. Il declino della comunità è, da questo punto di vista, un fenomeno che si autoalimenta; una volta decollato ci sono sempre meno stimoli a fermare la disintegrazione dei legami umani e a cercare modi di tornare a unire quanto era stato spezzato. La condizione di individui che combattono da soli può essere dolorosa e poco attraente, ma un fermo e vincolante impegno all'azione comune sembra destinato ad arrecare più danni che vantaggi. Si potrebbe scoprire che le zattere sono fatte di carta assorbente, quando la possibilità di salvarsi è già svanita.

4. La secessione dell'uomo affermato

Questa espressione è tratta da "The Work of Nations" di Robert Reich e si riferisce al nuovo sentimento di distacco, indifferenza, disimpegno e, in pratica, extraterritorialità mentale e morale di coloro ai quali non dispiace essere lasciati soli a patto che gli altri, quelli che la pensano diversamente, non chiedano il loro intervento e, soprattutto, una parte dei vantaggi inerenti la loro vita autonoma. Richard Rorty [01] afferma che dopo aver capitalizzato individualmente sulle battaglie collettive e di solidarietà dei loro genitori, i figli della generazione che visse la Grande depressione si stabilirono in lussuosi sobborghi e decisero di «issare il ponte levatoio». Di fatto, queste persone conquistarono la loro singola promozione sociale grazie all'assicurazione comunitaria contro le disgrazie individuali stipulata dai loro genitori; essi, tuttavia, non gradiscono che si ricordi loro il modo in cui raggiunsero l'autosufficienza; non vedono perché altri non possano diventare come loro, una volta che inizino a emularne il comportamento. Riforgiano il loro disgusto per quella «dipendenza» di cui non hanno più bisogno, in un'universale condanna morale della dipendenza di cui i meno fortunati hanno bisogno come l'aria che respirano e di cui non possono fare a meno. E così, come afferma Rorty, "Sotto i presidenti Carter e Clinton il Partito democratico è sopravvissuto prendendo le distanze dai sindacati e rifuggendo il benché minimo accenno al concetto di redistribuzione, e passando in uno sterile spazio vuoto chiamato «il centro». È come se la questione della distribuzione del reddito e della ricchezza fosse diventata per qualsiasi politico americano un tema troppo scottante [...] finanche da menzionare [...]. Così, la scelta tra i due maggiori partiti si è ridotta a una scelta tra ciniche menzogne e un atterrito silenzio".

È accaduto qualcosa che Menenio Agrippa avrebbe considerato inconcepibile, allorché esortò i plebei a restare a Roma e abbandonare l'intenzione di andarsene e lasciare i patrizi a se stessi. Egli resterebbe allibito nel sapere che alla fine non furono i plebei, ma gli equivalenti moderni degli antichi patrizi romani che (volutamente o meno, mai comunque tornando sui propri passi) decisero di «secedere», di scaricarsi dei propri obblighi e lavarsi le mani dalle proprie responsabilità. Gli odierni patrizi non hanno più bisogno dei servizi della comunità; di fatto, non vedono più cosa lo stare "nella" e "con la" comunità possa offrire loro che essi non abbiano già acquisito o sperano di poter acquisire in modo autonomo, mentre, per contro, vedono fin troppo bene tutti i vantaggi che l'assolvimento degli obblighi di solidarietà comunitaria rischierebbe di far perdere loro.

Dick Pountain e David Robins [02] individuano nel comportamento «distaccato» ("cool") il sintomo mentale e caratterologico della «secessione dell'uomo affermato». Allorché tale atteggiamento acquisì improvvisa popolarità e prese a divampare come un incendio tra i figli dei ricchi post-depressione, assunse le sembianze di una rivolta e un

empito di rinnovamento morale: fu il simbolo di un deciso distacco dall'imbolsito establishment soddisfatto di dove il passato lo aveva condotto e sempre più a corto di nuove idee. Oggi, tuttavia, questo atteggiamento è diventato la "Weltanschauung" della cultura dominante, profondamente conservatore nelle sue azioni e nelle preferenze che tali azioni esemplificano, se non nel suo esplicito (e ingannevole) autoincensamento. Questa cultura dominante sempre più conservatrice è puntellata dai terrificanti poteri del mercato e di quanto rimane delle un tempo autonome istituzioni politiche.

L'atteggiamento «distaccato», affermano Pountain e Robins, «sta usurpando l'etica del lavoro e si sta imponendo come mentalità dominante del capitalismo consumistico avanzato». «Distacco» significa «fuga dai sentimenti», «dal caos dell'intimità vera, e il rifugiarsi nel mondo delle relazioni occasionali, del divorzio facile, dei rapporti non possessivi». "Data la totale perdita di fiducia in alternative politiche radicali, oggi la mentalità «distaccata» è incentrata principalmente sul consumo. Questo è il «cemento» che sana tale stupefacente contraddizione; essere «distaccati» è il modo di vivere con minori aspettative andando a fare shopping [...]. Il gusto personale viene elevato a vero e proprio ethos: sei quello che ti piace e quello che perciò compri".

Sebbene contenga molte trappole per l'autonomia personale e venga condotta sotto lo slogan «ho bisogno di maggiore spazio», la fuga dal «caos dell'intimità reale» appare più simile alla corsa a rotta di collo di una mandria impazzita che a un viaggio di autoesplorazione pensato e intrapreso individualmente. La secessione non è mai un fenomeno individuale: i fuggiaschi accettano di ottimo grado la compagnia di altri fuggitivi simili a essi, e le nuove regole di vita tendono a essere altrettanto rigide e severe di quelle che nella vita precedente apparivano loro così oppressive; la possibilità di divorziare come niente fosse genera imperativi altrettanto inflessibili e spinosi (e potenzialmente altrettanto spiacevoli) di un vincolo matrimoniale indissolubile. L'unica attrattiva di questo esilio volontario è l'assenza di obblighi, e in particolare di quel tipo di obblighi a lungo termine che in una comunità impastoiano la libertà di movimento con la loro «caotica intimità». Con gli obblighi sostituiti da incontri saltuari, da rapporti «a tempo» o «da una notte» (o un giorno), si possono eliminare dai calcoli gli effetti dell'azione di un uomo sulla vita altrui. Il futuro può essere come in passato incerto e imperscrutabile, ma almeno questo fattore per altri versi sconcertante non conta molto in una vita vissuta come una serie di episodi distinti e di sempre nuovi inizi.

Soeren Kierkegaard [03] troverebbe probabilmente una sorprendente affinità tra il genere di vita che induce l'uomo affermato alla secessione e il tipo di patologia da lui rilevato nel personaggio di Don Giovanni così come descritto nel libretto dell'opera mozartiana. Don Giovanni, sostiene Kierkegaard, non traeva piacere dal "possedere" una donna, ma dal "sedurla". Una volta conquistata, una donna perdeva per lui qualsiasi interesse; il suo piacere si esauriva nel momento stesso del trionfo. Il suo appetito sessuale non era necessariamente più vorace o insaziabile di quello di qualsiasi altro uomo, ma la questione stessa di quanto grande fosse questo appetito è del tutto irrilevante per il tipo di vita che egli conduceva, dal momento che scopo della sua esistenza non era saziare il proprio desiderio, ma mantenerlo costantemente vivo.

Solo in questo modo Don Giovanni può diventare una figura epica, nel fatto cioè che egli finisce costantemente, e costantemente ricomincia daccapo, in quanto la sua vita è la somma di tanti momenti ripulsivi privi di qualsiasi coerenza, la sua vita come momento è la somma dei momenti, così come la somma dei momenti è il momento in sé.

Scegliere come hobby principale il sedurre le donne fu di certo un elemento accidentale della pianificazione di vita di Don Giovanni, facilmente sostituibile da tipi di piacere completamente diversi, senza che ciò togliesse nulla alla sua strategia di vita.

Finire per tornare a capo e ricominciare: questa era la formula di vita di Don Giovanni, e per poter essere costantemente applicata tale formula richiedeva, più di qualunque altra cosa, il rigetto di qualsiasi impegno costante, di qualsiasi coinvolgimento, il rifiutarsi di pagare le conseguenze dei piaceri passati. In altre parole, essa postulava "l'assenza di comunità". Don Giovanni era un uomo solo, e il trovarsi circondato da una folla di altre persone come lui non ne avrebbe minimamente alterato la condizione: una pleora di Don Giovanni non avrebbe mai dato vita a una comunità.

La stessa cosa può dirsi a proposito della secessione dell'uomo affermato. Le «comunità chiuse» in cui si rifugiano non appena trovano denaro (o credito) sufficiente per staccarsi dalla «caotica intimità» della normale vita di città sono «comunità» solo di nome. Ciò che i loro residenti sono disposti a pagare oro è il diritto di starsene soli e non avere intrusi tra i piedi. Per «intrusi» si intendono tutte le altre persone colpevoli di avere propri obiettivi e di vivere la vita a modo loro. La prossimità di altri obiettivi e modi di vita alternativi pregiudica il piacere di «finire rapidamente e ricominciare daccapo» e per tale motivo gli «intrusi» sono considerati invasivi e molesti. «Predatori» e «cacciatori all'agguato» sono le figure più temute e odiate dagli odierni Don Giovanni, ed è proprio la prospettiva – sostanzziata da guardie armate fino ai denti costantemente sul chi vive e da una fitta rete di telecamere a circuito chiuso – di tenere tali figure alla larga che rende le «comunità chiuse» così attraenti e ricercate, nonché l'aspetto maggiormente enfatizzato e pubblicizzato da chi costruisce e vende tali comunità.

Il mondo in cui la nuova élite risiede oggi non è comunque definito dal loro «recapito permanente» (nel vecchio senso fisico o topografico). Il loro mondo non ha «recapito permanente», se non l'indirizzo di e-mail e il numero del telefonino cellulare. La nuova élite non è definita da alcun luogo geografico, è completamente "extraterritoriale". Solo l'extraterritorialità garantisce l'esistenza di un'area priva di comunità, ed è proprio questo tipo di area che la nuova «élite globale» (di cui, eccezione fatta per l'ineludibile – e a volte piacevole – compagnia di *mâitres-d'hotel* e camerieri, costituisce l'unico campione di residenti) desidera.

I convenuti allo «Studio sulla globalizzazione culturale» organizzato dall'Institute of Advanced Studies della University of Virginia [04] uomini e donne rappresentanti del nuovo ceto di extraterritoriali, non hanno manifestato dubbi su questo punto. Un dirigente dell'AT&T affermò che lui e i suoi compagni di viaggio «si considerano una sorta di cittadini del mondo dotati per puro caso di un passaporto americano». Come gli autori del rapporto concludono sulla base dell'ampia gamma di risposte raccolte, «essi ritengono che nel ventunesimo secolo confini nazionali e Stati nazionali saranno sempre più irrilevanti per il grande corso della vita». Un dirigente della Nike fu estremamente chiaro sulla propria extraterritorialità e liquidatorio nei confronti di chi la pensava diversamente: «le sole persone che ci tengono ai confini nazionali sono i politici».

Essere extraterritoriali non significa, tuttavia, essere latori di una nuova sintesi culturale globale, e neanche lo stabilire collegamenti e canali di comunicazione tra aree e tradizioni. Esiste uno scarsissimo (o addirittura nullo) rapporto tra il «territorio dell'extraterritorialità» e le terre in cui i suoi vari semi-residenti hanno la ventura di abitare "fisicamente". Come i ricercatori della University of Virginia rilevarono, i dirigenti globali da essi intervistati "vivono e lavorano in un mondo fatto di continui viaggi tra le principali metropoli del globo: Tokyo e New York, Londra e Los Angeles. Trascorrono non meno di un terzo del loro tempo all'estero. Quando sono all'estero, la gran parte dei convenuti ha dichiarato di tendere a interagire e socializzare con altri «globalizzatori» [...]. Ovunque vadano, alberghi, centri di salute, ristoranti, uffici e aeroporti sono tutti praticamente identici. In un certo senso, vivono in una sorta di bolla socioculturale,

avulsa dalle principali differenze che caratterizzano le culture nazionali [...].

Sono cosmopoliti, certo, ma in un senso estremamente limitato e ristretto".

Chiariamo bene di cosa stanno parlando gli autori del rapporto (nonché gli autori di molte altre ricerche e rapporti giornalistici, tutti con risultati sorprendentemente simili). Chiediamoci quale sia il significato di tale «cosmopolitismo», un termine che tende a essere impiegato ancor più copiosamente nelle descrizioni e autodescrizioni dello stile di vita dei «globalizzatori». A quale tipo di esperienza e a quali tratti culturali questa parola oggi tanto di moda fa riferimento?

Qualunque altra cosa il «cosmopolitismo» della nuova élite globale possa essere, "è nato per essere selettivo". È assolutamente inadeguato al ruolo di «cultura globale»: tale modello non può essere diffuso, propagato, universalmente condiviso, usato come standard da emulare in una missione di proselitismo/conversione. In quanto tale, differisce dalle culture che conosciamo direttamente e indirettamente, quei modelli diversi di «vita decente e consona» sbandierati per tutta l'epoca moderna dinanzi agli occhi della «gente» da parte dei suoi leader intellettuali, precettori, predicatori morali e altri «riformatori» e «perfezionatori». Lo stile di vita «cosmopolita» dei nuovi secessionisti non è fatto per l'iniziazione di massa, e i «cosmopoliti» non sono gli apostoli di un nuovo e migliore modello di vita né l'avanguardia di un avanzante esercito. Ciò che il loro stile di vita celebra è l'irrilevanza della collocazione geografica, una condizione certamente fuori portata della gente comune, dei «nativi» incatenati al suolo e – qualora cerchino di disfarsi dei ceppi ed entrare nel «grande mondo esterno» – comunque probabilmente destinati a trovarsi di fronte arcigni e scorbutici funzionari dell'ufficio immigrazione, anziché il compiacente sorriso dei portieri d'albergo. Il messaggio del modo d'essere «cosmopolita» è semplice e chiaro: non importa "dove" siamo, ciò che importa è che "noi" siamo lì. I viaggi dei nuovi cosmopoliti non sono viaggi alla scoperta di qualcosa.

Sebbene sia spesso così descritto dai viaggiatori planetari e dai loro biografi, il loro stile di vita non è «ibrido», né si distingue particolarmente per la sua varietà. Il suo tratto distintivo è l'uniformità, ed è precisamente l'uniformità internazionale dei tempi passati e la gretta similitudine planetaria dei rifugi dei cosmopoliti che caratterizza l'identità cosmopolita e su cui è costruita e alimentata la loro fuga collettiva dai nativi. All'interno delle molte isole dell'arcipelago cosmopolita la popolazione resta omogenea, le regole di ammissione sono severe e applicate meticolosamente (seppur informalmente), gli standard comportamentali sono rigidi e precisi e richiedono un'incondizionata conformità. Come in tutte le «comunità chiuse», la probabilità di incontrarvi un vero estraneo e di doversi misurare con una reale sfida culturale è ridotta inevitabilmente al minimo; i pochi estranei che non possono essere rimossi "fisicamente", data l'indispensabilità dei loro ruoli al servizio dell'isolamento e dell'illusoria «autonomia» delle isole cosmopolite, vengono eliminati "culturalmente", gettati nel pozzo nero dell'«invisibile» e dello «scontato».

Più di ogni altra cosa, la «bolla» in cui la nuova, globale, cosmopolita élite economica e intellettuale trascorre gran parte del proprio tempo è – permettete che mi ripeta – un'"area priva di comunità". Si tratta di un luogo in cui l'aggregazione intesa come identità (o, più precisamente, come irrilevanza delle idiosincrasie) degli individui incontrati saltuariamente ed «estranei su richiesta» e l'individualità intesa come strumento salvavita con cui fare e disfare partnership vengono praticate quotidianamente a detrimento ed esclusione di tutte le altre attività sociali comuni. La «secessione dell'uomo affermato» significa per prima cosa e innanzitutto, fuga dalla comunità.

5. Due fonti di comunitarismo

Da questa breve analisi del nuovo cosmopolitismo si evince dunque che le persone affermate (quanti riescono a trasformare l'individualità "de iure", vale a dire una "condizione" condivisa con il resto degli uomini e delle donne moderne, in una individualità "de facto", cioè una "facoltà" che li differenzia da gran parte dei loro contemporanei) non hanno bisogno della comunità. Avrebbero ben poco da guadagnare dall'intricata rete di obblighi comunitari e molto da perdere qualora vi finissero invischiati. Nel suo ingiustamente sottovalutato studio, condotto ben prima che le nozioni di ibridismo globale e cosmopolitismo fluttuante fossero inventate e trasformate in una demologia da «classi salottiere» [01], Geoff Dench individuò il tratto saliente della comunità che istiga a fuoriuscirne chiunque se lo possa permettere: una parte integrante e imprescindibile dell'idea di comunità è l'«obbligo di confraternita», la «ripartizione dei suoi benefici tra tutti i propri membri, indipendentemente da quanto siano importanti o capaci». Questo elemento basta da solo a fare del «comunitarismo» una «filosofia dei deboli». E «i deboli», potremmo commentare, sono quegli individui "de iure" incapaci di conquistare un'individualità "de facto" e che quindi finirebbero irrimediabilmente emarginati qualora il principio secondo cui le persone meritano di tenere per sé quanto riescono a conquistare grazie ai propri muscoli e al proprio cervello (e a niente altro che quelli) subentrasse a quello dell'obbligo della ripartizione. Il principio "che il merito, e solo il merito, debba essere premiato viene prontamente rielaborato sotto forma di un autocompiacente statuto in base al quale chi ha potere e successo può autoconcedersi generosi benefici dalle risorse sociali. La società aperta a tutti i talenti diventa ben presto in realtà una società in cui la mancata esibizione di doti particolari è considerata motivo sufficiente per condannare a una vita di asservimento," nonché, in misura sempre maggiore, a una miseria senza prospettive, in quanto che il trionfo dell'ideologia meritocratica porta inesorabilmente alla sua conclusione logica, vale a dire allo smantellamento delle norme previdenziali, di quella assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali, oppure alla riformulazione di tali norme - un tempo considerate un indiscriminato obbligo di confraternita e un diritto universale - in un atto di elemosina concessa da «chi ne ha voglia» a «chi ne ha bisogno».

I «potenti e affermati» non possono rinunciare a tale visione del mondo meritocratica senza seriamente compromettere le fondamenta sociali del privilegio ad essi tanto caro e a cui non hanno la benché minima intenzione di rinunciare. E fino a quando tale visione del mondo viene sostenuta e trasformata nel canone della pubblica virtù, il principio comunitario della condivisione non potrà mai essere accettato. L'avarizia, e dunque la riluttanza a metter mano al portafoglio, non è l'unico e forse nemmeno il principale

motivo della sua inaccettabilità. In ballo ci sono cose più importanti che il mero rifiuto dell'autosacrificio: in gioco c'è il principio stesso che è alla base della tanto desiderata distinzione sociale. Se nient'altro che il presunto merito è riconosciuto come titolo legittimo per ottenere i premi disponibili, quel principio perderebbe la propria meravigliosa capacità di conferire dignità al privilegio. Per i «potenti e affermati», il desiderio di «dignità, valore e onore» richiede paradossalmente la messa al bando della comunità.

Per quanto vero ciò possa essere, non è questa la sola verità. I «potenti e affermati» possono anche essere, "a differenza" dei poveri e degli sconfitti, insofferenti ai legami comunitari, ma "al pari" di tutti gli altri uomini e donne essi ritengono che la vita vissuta in assenza della comunità sia precaria, spesso insoddisfacente e a volte spaventosa. Libertà e comunitarismo possono scontrarsi ed entrare in conflitto, ma una qualsiasi soluzione completamente priva dell'una o dell'altro non producono una vita soddisfacente.

La necessità di entrambi gli ingredienti è ancor più fortemente avvertita se non altro per il fatto che la vita nella nostra società sempre più globalizzata e deregolamentata, che ha dato vita alla nuova élite cosmopolita, ma che Ulrich Beck ha felicemente definito "Risikogesellschaft", è una "Risikoleben", in cui «l'idea stessa di controllabilità, certezza e sicurezza [...] crolla» [02]; e per il fatto che in nessun'altra ubicazione sociale quella certezza e sicurezza, e in particolare quel rassicurante sentimento di «sapere per certo cosa accadrà», è crollato in modo così spettacolare come nell'ipodefinito, ipoistituzionalizzato, iporegolato e fin troppo spesso atomistico territorio della extraterritorialità abitato dai nuovi cosmopoliti. Forse parlare di «crollo» equivale a dare eccessivo credito a qualsiasi residua certezza. Il problema non è che le vecchie cartine geografiche siano diventate obsolete e non più in grado di offrire un buon orientamento in territori sconosciuti, quanto piuttosto che prima non erano mai stati eseguiti rilievi topografici, e l'ufficio incaricato di eseguirli non è stato ancora istituito né è probabile che lo sia nel prevedibile futuro. La terra di frontiera in cui la fuga nella extraterritorialità ha trasportato i transfughi non è mai stata disegnata sulle cartine; e a tutt'oggi non presenta ancora elementi definitivi che consentano di tracciarne i confini su una cartina, ove mai qualcuno desiderasse farlo. Qui, la comunità non è «andata perduta»: non è proprio mai nata.

Qui non è una questione di «rinnegare le proprie radici»; è che le radici non esistono proprio. Cosa ancor più importante, qui non è una questione di negare responsabilità al debole, in quanto al di qua del sorvegliatissimo cancello non esistono deboli, e tanto meno delle responsabilità per il loro destino. Di fatto, non esistono strutture ferree, origini di classe che non ci si possa lasciare alle spalle o un passato che si rifiuta di scomparire o di cui non ci si possa disfare. Così com'è informe e pronto a superare qualsiasi confine stabilito e barriera reale, l'habitat extraterritoriale dell'élite globale appare vaporoso e malleabile, pronto a essere modellato da mani esperte. Nessuno impedisce a chicchessia di essere quello che è e nessuno sembra impedire a chicchessia di essere diverso da quello che è. L'identità sembra essere una pura e semplice questione di scelta e di determinazione, e le scelte vanno rispettate, la determinazione premiata. I cosmopoliti sono dei culturalisti nati, naturali, la cultura propria al loro genere di culturalismo un insieme di convenzioni revocabili, un luogo di invenzione e sperimentazione, ma soprattutto senza punti di non ritorno.

Nel libro precedentemente citato [03], Richard Rorty scrive a proposito della «Sinistra culturale» in America (una categoria grosso modo coincidente con la nuova élite cosmopolita in oggetto) che rimpiazzò la Sinistra politicamente impegnata dell'epoca della «grande società» ed i cui numerosi membri

"si specializzano in quella che chiamano «politica della differenza» o «dell'identità», o «del riconoscimento». Questa Sinistra culturale pensa più allo stemma che al denaro, più a profonde e nascoste motivazioni psicosessuali che a una semplice e palese avidità [...]. [Tale «Sinistra culturale»] preferisce non parlare di denaro. Il suo principale nemico è una determinata "forma mentis" più che un insieme di ordinamenti economici".

La Nuova sinistra ha avuto l'innegabile merito di istituire (riflesso dell'esperienza «culturalista» e delle esperienze pratiche del loro nuovo habitat ipodefinito) nuove discipline accademiche, quali la storia delle donne, dei neri, dei gay, degli ispanoamericani e altri «studi di vittime» (come Stefan Collini le etichetta genericamente); tuttavia, come Rorty osserva causticamente, non si trova la benché minima traccia di studi sui disoccupati o sui senzatetto.

Si è consentito a «vulgari demagoghi come Patrick Buchanan di trarre vantaggio politico dal crescente divario tra ricchi e poveri».

Nel vaporoso, malleabile e informe mondo dell'élite globale economica e culturale, in cui si può fare e rifare tutto, ma niente resta mai in piedi per lungo tempo, non c'è posto per realtà dure e ostinate come la povertà, così come anche per l'infamia di restare indietro e il senso di umiliazione correlato all'incapacità di partecipare al gioco del consumismo. La nuova élite che possiede abbastanza auto private da non doversi preoccupare delle terribili condizioni del trasporto pubblico si è, di fatto, issata alle spalle quei ponti che i suoi genitori avevano attraversato, ma si è anche dimenticata che quei ponti sono stati costruiti e tenuti efficienti "dalla società" e che se così non fosse stato, ben difficilmente essa sarebbe approdata lì dove si trova.

A tutti gli effetti pratici, la nuova élite globale si è lavata le mani della questione del «trasporto pubblico». La nozione di «ridistribuzione» è completamente estinta, gettata nella pattumiera della storia insieme ad altri deprecabili errori di giudizio su eventi che oggi vengono retrospettivamente accusati di inibire l'autonomia individuale e dunque di negare quello «spazio» di cui, come tutti amiamo ripetere, «abbisogniamo in misura maggiore». Così come è anche definitivamente fuori moda la comunità intesa come luogo di equa ripartizione di un benessere conquistato congiuntamente; come una sorta di aggregazione che da per scontato le responsabilità dei ricchi e motiva le speranze dei poveri che tali responsabilità verranno onorate.

Con ciò non si intende dire che il termine «comunità» sia assente dal vocabolario della nuova élite, né che essa sia, allorché se ne parla, deprecata e censurata. È soltanto che la «comunità» del "Lebenswelt" dell'élite globale e quell'altra «comunità» dei deboli e dei poveri si assomigliano davvero poco. In ciascuna delle due lingue nelle quali appare, quella dell'élite globale e quella di chi è rimasto indietro, la nozione di «comunità» implica esperienze di vita incredibilmente diverse e incarna aspirazioni altrettanto incredibilmente contrastanti.

Per quanto possano tenere a cuore la propria autonomia individuale e per quanta fiducia possano nutrire nella propria capacità personale e privata di difenderla efficacemente e di farne buon uso, i membri dell'élite globale avvertono di tanto in tanto un bisogno di appartenenza. Sapere di non essere soli e che i propri desideri personali sono condivisi da altri ha un effetto rassicurante.

Chi è obbligato a compiere quotidianamente scelte rischiose (noi tutti viviamo, alla fin fine, nella "Risikogesellschaft", e vivere in siffatto mondo è una "Risikoleben"), senza avere mai la certezza che la scelta operata porterà i risultati sperati, è sempre in cerca di assicurazioni.

Nella nostra epoca, susseguente al processo di svalutazione delle opinioni locali e di lento, ma inesorabile, declino degli «opinion leader locali» (la questione che ho analizzato in dettaglio nei primi due capitoli di "Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone"), solo due tipi di autorità sono ancora in grado di permeare i propri giudizi - espressi o palesati con i fatti - di un ammaliante potere di rassicurazione: l'autorità degli esperti, persone che «ne sanno più di noi» (il cui campo di competenze è troppo vasto perché possiamo esplorarlo e verificarlo), e l'autorità dei numeri (in base al presupposto che quanto più grandi sono, minore è la probabilità che siano errati). La natura del primo tipo di autorità trasforma gli extraterritoriali della "Risikogesellschaft" in un naturale mercato per il «boom delle consulenze». La natura del secondo fa loro sognare la comunità e dà forma al tipo di comunità dei loro sogni.

Questa comunità dei sogni è un'estrapolazione delle battaglie di identità che riempiono le loro vite. È una «comunità» di chi la pensa e si comporta allo stesso modo; una comunità fatta di "identità" che, se proiettata su un'ampia gamma di comportamenti replicati/riprodotti, sembra fornire all'identità individuale prescelta quelle solide fondamenta di cui altrimenti non godrebbe credito. Allorquando vengono costantemente reiterate, le scelte perdono gran parte della loro idiosincrasia e cessano di apparire casuali, dubbie o rischiose: la loro conferma puntuale fornisce quella rassicurante solidità di cui non potrebbero mai godere qualora restassero allo stato di singoli episodi.

Come abbiamo visto in precedenza, le persone coinvolte nelle battaglie di identità temono, tuttavia, la vittoria finale più di una serie di sconfitte. La costruzione di un'identità è un processo infinito e perennemente incompleto e tale deve restare per assolvere il proprio compito (o, più precisamente, per mantenere credibile la promessa di un suo assolvimento). Nel disegno di vita incentrato sulla lotta per l'identità, autocreazione e autoaffermazione sono la posta in palio, e la libertà di scelta rappresenta al contempo l'arma principale e il premio più ambito. La vittoria finale significherebbe in un sol colpo annullare la posta, deporre le armi e revocare il premio. Per evitare che ciò accada, l'identità deve restare flessibile e sempre suscettibile di ulteriori sperimentazioni e cambiamenti; deve essere un genere di identità autenticamente «a tempo». La possibilità di disfarsi di un'identità nel momento in cui cessa di soddisfare o perde attrattiva rispetto ad altre e più seducenti identità disponibili è di gran lunga più importante che non il «realismo» dell'identità attualmente ricercata o momentaneamente conquistata e goduta.

La «comunità», la cui principale funzione consiste nel confermare attraverso l'impressionante potere dei numeri la validità della scelta attuale e conferire parte della propria solennità all'identità ch'essa contrassegna col marchio dell'«approvazione sociale», deve possedere le stesse caratteristiche. Deve essere altrettanto facile da smantellare di quanto sia stato costruirla. Deve essere e restare un tipo di comunità flessibile, sempre e soltanto «a tempo» e durare solo «fino a che conviene». La sua creazione e smantellamento devono dipendere dalla decisione di chi ne fa parte di restarle o meno fedeli, e in nessun caso tale fedeltà, una volta dichiarata, deve diventare irrevocabile: il legame creato dalle scelte non deve mai ostacolare, né tantomeno precludere ulteriori e diverse scelte. Il legame ricercato non deve mai essere vincolante.

Per citare la famosa metafora di Weber, ciò che si ricerca è una mantellina, non una gabbia di ferro.

Tali requisiti sono pienamente soddisfatti dalla comunità che ritroviamo nella "Critica del giudizio" di Kant: la comunità "estetica". L'identità sembra condividere il proprio stato esistenziale con la bellezza: al pari di questa, è fondata esclusivamente su un esplicito o tacito accordo comune, espresso in un'approvazione consensuale di giudizi o in un'uniformità di condotta. Così come la bellezza si condensa nell'espressione artistica, la

comunità in questione si manifesta e si estrinseca nell'atto dell'esperienza. La sua «oggettività» è interamente intessuta con i delicati fili dei giudizi soggettivi, sebbene il fatto stesso di essere intessuta conferisca a tali giudizi un'aura di oggettività.

Fino quando resta viva (vale a dire, fino a quando è oggetto di esperienza), la comunità estetica contiene un paradosso: dal momento che tradirebbe o negherebbe la libertà dei suoi membri qualora dovesse reclamare credenziali non negoziabili, deve tenere sempre bene aperte le sue vie di ingresso e di uscita.

Ma qualora denunciassse la conseguente mancanza di forza coesiva, non potrebbe svolgere quel ruolo rassicurante che agli occhi degli adepti rappresentava il principale motivo per entrare a farne parte. Ecco dunque perché, come il romanziere/filosofo ceco Ivan Klima ha osservato [04], «le fedi surrogate hanno una scadenza limitata» e «quanto più bizzarra è la fede, tanto più fanatici sono i suoi adepti». Quanto meno credibili sono i convincimenti espressi dalle scelte (e dunque meno suscettibili di essere largamente condivisi e ancor meno sostenuti) tanto maggiore è la passione richiesta per creare e preservare l'unione palesemente vulnerabile dei fedeli; e, poiché la passione è l'unico cemento che tiene unita la compagnia dei fedeli, il «periodo di conservazione» della «comunità di giudizio» è destinato a essere molto breve. Le passioni sono d'altro canto note per la loro inguaribile volubilità. Per tali motivi, l'esigenza della comunità estetica, e segnatamente del tipo di comunità estetica che assiste il processo di costruzione/smantellamento dell'identità, tende in ugual misura all'autoperpetuazione quanto all'autofrustrazione: non potrà mai essere soddisfatta, ma non si smetterà mai di provarci.

Il bisogno di comunità estetica fomentato da questioni di identità è la principale fonte di alimento dell'industria dello spettacolo, e la sua intensità spiega in buona misura il sorprendente e incessante successo di tale industria.

Grazie agli immensi sviluppi dell'elettronica, oggi è possibile realizzare spettacoli che offrono una possibilità di partecipazione e un unico polarizzatore di attenzione a una sterminata massa di spettatori fisicamente disseminata. In virtù dell'imponenza stessa dell'"audience" e dell'intensità dell'attenzione incentrata, l'individuo finisce col ritrovarsi «in presenza di una forza a lui superiore e dinanzi alla quale si inchina», realizzando così la condizione che Emile Durkheim [05] riteneva necessaria perché la società potesse elaborare ed esercitare il proprio rassicurante potere di guida morale. Oggi tale guida ha carattere estetico, anziché etico; suo principale veicolo non è più l'autorità morale dei leader con le loro visioni o dei predicatori con le loro omelie, bensì l'esempio dei «personaggi pubblici» (personaggi "in quanto" pubblici); così come sua arma principale non sono più le sanzioni previste e il loro frammentato, ma rude, potere coercitivo. Come tutti gli oggetti di esperienza storica, la funzione di guida assunta dall'industria dello spettacolo si estrinseca attraverso la seduzione. Non ci sono sanzioni per quanti escono dai ranghi e si rifiutano di prestare attenzione, se non il loro stesso rammarico di perdere un'esperienza vissuta e goduta appieno da altri (tantissimi altri!).

L'autorità dei personaggi famosi è il surrogato dell'autorità dei numeri: cresce (e crolla) insieme al numero di spettatori, ascoltatori, lettori. L'aumento o riduzione del loro potere di seduzione (e dunque di rassicurazione) è sincronizzato con il movimento del pendolo degli ascolti televisivi e del numero di lettori di riviste popolari; di fatto, l'attenzione prestata dai dirigenti T.V. all'"audience" ha una giustificazione sociologica più profonda di quanto essi pensino. Seguire le imprese dei divi non è una questione di morbosa curiosità o di voglia di divertirsi. L'autorità dei numeri trasforma i «personaggi pubblici» in esempi stimati: conferisce alle loro azioni particolare autorevolezza. In pratica, se tante persone li seguono così attentamente, il loro esempio deve necessariamente essere «superiore» a quanto un singolo spettatore può imparare da solo dalla propria esperienza di vita. Non

sorprende, dunque, che, come Klima cita da "Fine millennio: istruzioni per l'uso" di J.G. Ballard (1997), "le interviste affollano l'etere, un cianciare da confessionale fin troppo aperto ai ficcanaso. A tutte le ore del giorno, politici e attori, romanzieri e divi della T.V. discettano senza posa sul loro argomento preferito: se stessi.

Molti raccontano la propria infanzia infelice, i loro problemi di alcolismo o il fallimento del loro matrimonio con una franchezza che troveremmo imbarazzante tra i nostri più intimi amici, figuriamoci tra perfetti estranei".

Ciò che gli avidi spettatori si aspettano di trovare nelle pubbliche confessioni di questi personaggi è la rassicurazione che la loro fin troppo familiare solitudine sia non solo vivibile, ma che con un po' di talento e un briciolo di fortuna possa essere debitamente sfruttata. Ciò che più di ogni altra cosa cercano, tuttavia, è il tanto agognato senso di appartenenza: quanto viene loro quotidianamente promesso («a tutte le ore del giorno») è una comunità fondata sulla non appartenenza, un'aggregazione di anime solitarie. Nell'ascoltare le storie di infanzie infelici, crisi depressive e matrimoni sfasciati essi vengono rassicurati sul fatto che essere soli significa trovarsi in buona (e celebrata) compagnia e che il combattere da soli è ciò che fa di tutti loro una comunità.

Klima dice anche: oggi le persone «hanno bisogno di idoli che infondano loro un senso di sicurezza, permanenza e stabilità in un mondo sempre più insicuro, dinamico e mutevole». Che abbiano bisogno di idoli è certo; Klima, tuttavia, sbaglia quando afferma che ne hanno bisogno per trovare un «senso di permanenza e stabilità». In un mondo notoriamente «dinamico e mutevole», permanenza e stabilità dell'individuo, elementi palesemente non condivisi da chi lo circonda, sarebbero una sicura ricetta per il disastro. Gli idoli devono servire un altro fine: assicurare che provvisorietà e instabilità non sono immani disastri e potrebbero anzi rivelarsi biglietti vincenti nella lotteria della felicità; che si può condurre una vita allegra e felice anche circondati dalle sabbie mobili.

Gli idoli, dunque, - gli idoli realmente «necessari» - devono trasmettere (anzi, incarnare) il messaggio che la provvisorietà sia un dato costante e l'instabilità qualcosa da coltivare e godere. Per gentile concessione dell'industria dell'effimero, non c'è certo penuria di questi idoli. Klima ne elenca alcuni:

"Calciatori, tennisti, cestisti, chitarristi, cantanti, attori, presentatori televisivi e top model. Di tanto in tanto - e solo simbolicamente - vi si aggiunge qualche scrittore, pittore, studioso, vincitore del Premio Nobel (c'è qualcuno che ne ricorda i nomi l'anno dopo?) o principessa - la cui tragica morte ricorda l'antica tradizione dei martiri - fino a quando anch'essa non viene dimenticata".

Possiamo vedere come la scelta non sia assolutamente casuale e immotivata. Come lo stesso Klima osserva: «non c'è niente di così effimero come lo spettacolo e la bellezza fisica, e i divi che li simboleggiano sono altrettanto effimeri». E proprio questo è il punto cruciale. Per conseguire il loro scopo, i divi devono apparire tanto sfavillanti da abbagliare gli spettatori e così carismatici da riempire il palcoscenico o «bucare» il video; ma devono essere anche mobili e volatili, così da scomparire facilmente nei recessi della memoria e cedere il passo alla nuova pletora di divi potenziali in attesa del loro turno. Non si deve lasciare tempo sufficiente a far sì che tra idoli e fan si instaurino rapporti solidi, e soprattutto che i primi conquistino un'influenza duratura sui secondi. Gli spettatori restano ammaliati per quello che nel corso dell'intera vita appare niente più che un attimo fugace. Le tombe degli idoli prematuramente scomparsi, da visitare e su cui deporre fiori in occasione degli anniversari, segnano come pietre miliari la vita degli spettatori, i quali hanno la facoltà di richiamare gli scomparsi dall'oblio per un altro fugace momento. Gli

idoli seguono il modello di «massimo impatto e obsolescenza istantanea» che, secondo Giorj Steiner, è comune a tutte le invenzioni culturali della «cultura da casinò» della nostra epoca.

Gli idoli realizzano un piccolo miracolo: fanno accadere l'inconcepibile; evocano l'«esperienza della comunità» senza che esista alcuna comunità reale, la gioia del senso di appartenenza senza lo sconcerto dei ceppi. L'aggregazione "sembra" reale, "viene vissuta" come reale, ma non è avvelenata dalla durezza e sordità ai desideri individuali che Durkheim considerava gli attributi della realtà, ma che gli araldi aborriscono e considerano un ingiusto e intollerabile attentato alla loro libertà. Potremmo dire che agli idoli sia stato ordinato di condurre una vita scansionata in tanti episodi. Le comunità che si formano intorno a essi sono comunità prefabbricate, da consumarsi sul posto, nonché del tipo *usa-e-getta*. Tali comunità non richiedono una lunga storia di lenta e faticosa costruzione né di sforzi laboriosi per garantirsi il futuro. Nella misura in cui vengono consumate con gioia e allegria, le comunità incentrate sugli idoli sono difficilmente distinguibili dalle comunità reali, ma godono, rispetto a queste, il vantaggio di essere libere dalla ripugnante «viscosità» e invadenza delle comuni "*Gemeinschaften*", con la loro odiosa inclinazione a permanere anche dopo aver perso qualsiasi attrattiva o utilità. Il trucco attuato dalle comunità estetiche fondate sugli idoli consiste nel trasformare la «comunità» da temuto nemico della libertà di scelta individuale in dimostrazione pratica e riconferma (reale o illusoria) dell'autonomia individuale.

Certo, non tutte le comunità estetiche sono incentrate sugli idoli. Il ruolo cardine del «personaggio famoso» può essere giocato da altre entità, una minaccia reale o immaginaria, ma comunque terrorizzante (che potrebbe estrinsecarsi, ad esempio, attraverso l'intenzione di reinsediare quanti chiedono asilo nei pressi di un'area residenziale, oppure tramite la voce che gli scaffali dei supermercati sono stati riempiti di cibi trattati geneticamente, con conseguenze ignote per i consumatori); oppure dalla figura di un «nemico pubblico» (ad esempio, un pedofilo rilasciato dal carcere e ora a piede libero da ladri di appartamento o da inguardabili e nauseabondi senz'altro sdraiati a dormire in luoghi pubblici). A volte si può formare una comunità estetica intorno a un evento mondano occasionale o ricorrente, come un concerto di musica pop, un incontro di calcio o una mostra particolarmente attesa. Altre comunità estetiche si formano intorno a «problemi» con cui molti individui lottano individualmente nella loro vita quotidiana (ad esempio, tenere il peso sotto controllo); questo genere di comunità viene alla luce periodicamente per la durata dei programmati rituali settimanali o mensili e quindi si dissolve una volta assicurati i membri che affrontare individualmente problemi individuali sfruttando le singole capacità è la cosa giusta da fare, nonché la cosa che tutti gli altri individui fanno con un certo grado di successo e, comunque, senza mai subire sconfitte definitive.

Tutti questi agenti, eventi e interessi sotto i riflettori servono da «gruccia» su cui la gente abbandona momentaneamente le proprie preoccupazioni vissute individualmente, solo per poi riprenderle e accantonarle da qualche altra parte: le comunità estetiche possono per tale motivo essere definite «comunità-gruccia». Qualunque sia il loro asse portante, il tratto comune a tutte le comunità estetiche è la natura superficiale e frivola, nonché transitoria, dei legami che si instaurano tra i rispettivi membri. Tali legami sono fragili e di breve durata; essendo stato anticipatamente concordato che possono essere sciolti su richiesta, causano anche pochi problemi e suscitano poca o nessuna paura.

Una cosa che la comunità estetica evita accuratamente di fare è tessere tra i propri membri una rete di "responsabilità etiche", e quindi di "impegni a lungo termine". Qualunque tipo di legame venga stabilito nel corso della brevissima vita della comunità

estetica, essi non legano realmente: sono, letteralmente, «legami senza conseguenze». Tendono a svanire nel momento in cui i legami umani acquisiscono reale importanza, vale a dire nel momento in cui sono necessari per compensare l'impotenza o mancanza di risorse dell'individuo. Come le attrazioni offerte nei parchi a tema, i legami della comunità estetica vanno «vissuti» e vissuti sul posto, non portati a casa e consumati nella monotona routine della quotidianità. Sono, si potrebbe dire, «legami da luna park», e le comunità che li elaborano sono «comunità da luna park».

Non è questo, tuttavia, lo stimolo che spinge gli individui "de iure" (vale a dire, gli individui «per nomina», cui si ingiunge di risolvere i propri problemi da soli, per il semplice motivo che non c'è nessuno disposto a farlo per loro), vanamente protesi a diventare individui "de facto" (vale a dire realmente padroni del proprio destino, e non solo per proclamazione pubblica o autoillusione), a cercare un tipo di comunità in grado di ottenere collettivamente quanto non sono in grado di ottenere individualmente. La comunità che cercano sarebbe una comunità "etica", sotto quasi tutti gli aspetti l'estremo opposto del tipo di comunità «estetica». Dovrebbe essere intessuta di impegni a lungo termine, di inalienabili diritti e obblighi inevitabili, tutte cose che grazie alla loro rinomata (e, meglio ancora, istituzionalmente garantita) durabilità possono essere trattate come variabili note nel momento in cui si pianifica il futuro e si fanno progetti. E gli impegni che rendono una comunità etica sarebbero del tipo di «condivisione fraterna», il quale riafferma il diritto di ciascun membro all'assicurazione comunitaria contro gli errori e le disgrazie che sempre costellano la vita degli individui. In breve, ciò che gli individui "de iure", ma palesemente non "de facto", leggerebbero probabilmente nella visione di comunità è una garanzia di certezza, salvaguardia e sicurezza, i tre elementi maggiormente assenti nelle loro aspettative di vita e che non possono acquisire procedendo da soli e affidandosi alle scarse risorse private loro disponibili.

Questi due distinti modelli di comunità sono fin troppo spesso crollati finendo col confondersi nel «discorso comunitario» oggi tanto in voga. Una volta crollate, le contraddizioni salienti che le dividono vengono mascherate come problemi filosofici da risolvere attraverso un affinamento del ragionamento filosofico, anziché essere inquadrare per quello che realmente sono, e cioè il prodotto di concreti conflitti sociali.

6. Diritto al riconoscimento, diritto alla redistribuzione

Uno degli elementi maggiormente distintivi della modernità nel suo stadio «solido» è stato un'aprioristica visione di uno «stato finale» in cui l'opera di costruzione dell'ordine attualmente in corso avrebbe raggiunto l'apice e sarebbe dunque terminata, si trattasse di uno stato di «economia stabile», di un «sistema pienamente equilibrato», di una «società giusta» o del codice di «legge ed etica razionale». La modernità liquida, per contro, concede piena libertà alle forze del cambiamento, come accade per la borsa valori o i mercati finanziari: consente loro di «trovare il proprio livello» e quindi di continuare a ricercare livelli migliori o più appropriati. Nessuno dei livelli attuali – e provvisori per definizione – è considerato ultimo e irrevocabile. Fedeli allo spirito di tale faticosa trasformazione, operatori politici e araldi culturali dello «stadio liquido» abbandonarono pressoché del tutto il modello di giustizia sociale quale orizzonte ultimo del processo di tentativi ed errori a favore del principio (regola, standard, unità di misura) dei «diritti umani», volto invece a guidare l'interminabile sperimentazione di forme di coabitazione soddisfacenti o quanto meno accettabili.

Se i modelli di giustizia sociale si sforzarono sempre di essere sostanziali ed esaustivi, il principio dei diritti umani non può che avere carattere formale e incompleto. La sola «sostanza» di quel principio è un incessante invito a registrare vecchie e inappagate istanze, ad articolarne di nuove e a cercare di conquistarne il riconoscimento. Si presume che la questione riguardante quale degli innumerevoli diritti e quale dei tanti gruppi o categorie di persone invocanti il riconoscimento sia stato dimenticato, ignorato, non riconosciuto o insufficientemente soddisfatto, non sia e non possa essere determinata o superata in anticipo. La serie di possibili risposte a tale questione non è mai in linea di principio completa ed esaustiva, e ciascuna risposta al momento accettata è sempre passibile di rinegoziazione; in pratica, è soggetta a «battaglie di ricognizione», vale a dire a ripetute prove di forza volte a determinare fin dove è possibile far arretrare l'avversario rispetto alla sua posizione attuale, quanta parte delle sue prerogative attuali potrebbe essere indotto o obbligato a cedere e quale parte dell'istanza potrebbe essere convinto, forzato o indotto col ricatto a riconoscere. Con tutte le sue ambizioni universalistiche, la conseguenza pratica dell'appello ai «diritti umani» e delle domande di riconoscimento è l'apertura di sempre nuovi fronti di guerra e la continua riformulazione di prime linee lungo le quali si consumano sempre nuove battaglie.

Come ha affermato Jonathan Friedman [01], è come se fossimo atterrati su un ancora inesplorato mondo di modernità senza modernismo: continuiamo a essere trasportati dalla passione tutta moderna per la trasgressione emancipatrice, ma non abbiamo più una visione chiara del suo fine o destinazione ultima. Già questa è di per sé una straordinaria

inversione di rotta, ma il cambiamento non finisce affatto qui. La nuova élite del potere globale, extraterritoriale e non più interessata o addirittura avversa al principio del «coinvolgimento al suolo» (e in particolare a un coinvolgimento intenso e a lungo termine, del tipo «finché morte non ci separi»), ha abbandonato gran parte, se non tutte, le ambizioni delle élites moderne a promulgare un ordine nuovo e migliore, ma ha perso anche l'appetito un tempo vorace per l'amministrazione dell'ordine e la sua gestione quotidiana. I progetti di «civiltà alta, cultura alta, scienza alta» - convergenti e unificatori nelle intenzioni se non nella pratica - non sono più di moda e quelli ancor oggi occasionalmente presentati vengono trattati al pari di tutti gli altri prodotti di fantascienza: sono apprezzati soprattutto per il loro valore di intrattenimento e suscitano un interesse poco più che fugace. Come lo stesso Friedman osserva, «nel declino del modernismo [...]. Ciò che resta è semplicemente la differenza in quanto tale e il suo accumularsi». Di differenze, non c'è certo penuria: «Una delle cose che non si sta verificando è la scomparsa dei confini. Al contrario, sembra che ne vengano tracciati a ogni nuovo angolo di strada di ciascun declinante quartiere del nostro mondo».

Rientra nella natura dei «diritti umani» il fatto che, sebbene siano intesi a essere goduti "separatamente" (in definitiva, essi significano il diritto al riconoscimento della propria diversità e dunque a restare diversi senza paura di reprimende o punizioni), la lotta per la loro conquista debba essere combattuta collettivamente, e che solo collettivamente essi possano essere garantiti. Da qui lo zelo con cui i confini vengono tracciati e attentamente sorvegliati.

Perché possa diventare un «diritto», la differenza deve essere condivisa da un gruppo o categoria di individui, abbastanza numeroso e determinato da contare qualcosa; deve diventare un obiettivo da conquistare attraverso rivendicazioni "collettive". In pratica, tuttavia, tutto si riduce al controllo dei movimenti individuali, alla richiesta di lealtà incondizionata da parte di certi individui che si presume incarnino la differenza di cui si rivendica il riconoscimento, e al divieto di accesso a tutti gli altri.

La lotta per la conquista e l'attribuzione dei diritti umani si estrinseca in un'intensa opera di costruzione di una comunità, nello scavare trincee e nell'addestrare e armare unità d'assalto, nell'impedire agli intrusi di entrare, ma anche ai residenti di uscire; in breve, in un rigido controllo sui visti di ingresso e di uscita. Se essere e restare diversi è un valore in sé, una qualità per cui vale la pena di lottare e che merita di essere preservata a ogni costo, è ovvio che ne derivi una chiamata alle armi, un appello a serrare i ranghi e a marciare compatti. Per prima cosa, tuttavia, occorre trovare o creare una differenza riconosciuta come avente titolo alle rivendicazioni rientranti nella rubrica «diritti umani». È grazie alla combinazione di tutti questi fattori che il principio dei «diritti umani» agisce da elemento polarizzante che innesci il prodursi e l'autoperpetuarsi della differenza e i tentativi di costruire intorno a essa una comunità.

Nancy Fraser [02] aveva dunque ragione a protestare contro la «recisa frattura tra politica culturale della differenza e politica sociale dell'uguaglianza» e ad affermare che «oggi la giustizia richiede "sia" redistribuzione "sia" riconoscimento». "È ingiusto che ad alcuni individui e gruppi sia negato lo status di partner a pieno titolo nel processo di interazione sociale semplicemente a causa dell'esistenza di modelli istituzionalizzati di valori culturali alla cui costruzione essi non hanno partecipato in modo paritario e che sminuisce i loro tratti distintivi o quelli ad essi assegnati." Per motivi che a questo punto dovrebbero essere chiari, la logica delle «guerre di riconoscimento» istiga i combattenti a radicalizzare la differenza. C'è una difficoltà a smussare i toni, e ancor più a cancellare la vena «fondamentalista» presente in ogni domanda di riconoscimento, che tende a tingere tali rivendicazioni, secondo la Fraser, di «settarismo». Porre la questione del

riconoscimento nel quadro della giustizia sociale, anziché nel contesto dell'«autorealizzazione» (dove, ad esempio, tendono a collocarla Charles Taylor o Axel Honneth, in ossequio all'oggiogiorno dominante tendenza «culturalista»), potrebbe avere un effetto disintossicante, espungere il veleno del settarismo (con tutte le sue spiacevoli conseguenze: separazione fisica o sociale, blocco delle comunicazioni, ostilità che si autopertpetuano e si alimentano reciprocamente) dall'aculeo della domanda di riconoscimento. Le istanze di redistribuzione avanzate in nome dell'uguaglianza sono veicoli di integrazione, mentre le domande di riconoscimento ridotte alla pura e semplice questione della distinzione culturale promuovono la divisione, la separazione e alla fine la rottura del dialogo.

Infine, ma non meno importante, il ricongiungere le «guerre di riconoscimento» alla domanda di uguaglianza potrebbe anche arrestare il riconoscimento della differenza proprio sull'orlo del precipizio relativista. Di fatto, se il «riconoscimento» viene definito come il diritto alla partecipazione paritaria al processo di interazione sociale, e se tale diritto è a sua volta concepito come una questione di giustizia sociale, non ne consegue che (per citare ancora la Fraser) «tutti hanno pari diritto alla stima sociale» (vale a dire, in altre parole, che tutti i valori sono uguali e ciascuna differenza è degna di essere coltivata per il semplice fatto di essere una differenza), ma solo che «tutti hanno pari diritto a perseguire la stima sociale in condizioni di pari opportunità». Allorché vengono cacciate a forza nel contesto dell'autoaffermazione e dell'autorealizzazione e lì mantenute, le guerre di riconoscimento mettono a nudo la loro potenzialità conflittuale (e in ultima analisi, come le recenti esperienze hanno ampiamente dimostrato, genocida). Se, tuttavia, vengono restituite alla sfera della giustizia sociale cui appartengono, le domande di riconoscimento e la politica delle istanze di riconoscimento diventano un fertile terreno di coinvolgimento reciproco e di dialogo pregnante che potrebbe alla fine sfociare in una rinnovata unità, in un ampliamento, anziché una restrizione, degli orizzonti della «comunità etica».

Tutto ciò non è un arzigogolo filosofistico; in gioco non c'è l'eleganza filosofica della questione o l'utilità di una sua teorizzazione, o almeno di certo non solo questo. La miscela di giustizia distributiva e politica del riconoscimento è, potremmo dire, la naturale conseguenza della moderna promessa di giustizia sociale nelle condizioni di «modernità liquida», o, come afferma Jonathan Friedman, di «modernità senza modernismo»; vale a dire, come suggerisce Bruno Latour [03], l'era della riconciliazione con la prospettiva della coesistenza perpetua e dunque di una condizione che più di ogni altra cosa impone l'arte della convivenza pacifica; un'era che non può più (o non desidera più) coltivare la speranza di uno sradicamento totale e definitivo della miseria umana è di una susseguente condizione di totale assenza di conflitti e di sofferenze. Se il proposito della «buona società» è preservare il proprio significato nell'epoca della modernità liquida, allora deve essere una società votata a «dare a tutti una possibilità» e dunque a eliminare i tanti ostacoli che si frappongono a tale obiettivo. Oggi sappiamo che gli ostacoli in questione non possono essere rimossi con un semplice tratto di penna, mediante l'imposizione di un altro ordine precostituito, e che dunque l'unica strategia perseguibile atta a soddisfare il postulato della «società giusta» è eliminare uno ad uno - via via che vengono alla luce - tutti gli ostacoli che si frappongono a un'equa distribuzione delle possibilità, grazie all'articolazione, espressione e perseguimento di tutte le varie domande di riconoscimento. Non tutte le differenze hanno uguale valore, e alcuni modi di vita e forme di aggregazione sono eticamente superiori ad altri; ma non c'è modo di scoprire quali siano migliori o peggiori se non dando a ciascuno di essi un'uguale opportunità di sostenere e difendere la propria posizione. Quale forma di vita finirà col prevalere al

termine del negoziato non è affatto una conclusione scontata e non può essere dedotta in anticipo seguendo le regole della logica filosofica. «In verità», come ha affermato Cornelius Castoriadis [04], «nessun problema può essere risolto in anticipo. Dobbiamo creare il nuovo in condizioni incerte e non perfettamente conosciute. Il progetto dell'autonomia è un obiettivo e una guida, non ci risolve in modo efficace situazioni reali».

Potremmo dire che la libertà di articolare e perseguire le domande di riconoscimento è la condizione primaria dell'autonomia, la concreta capacità di autocostruzione (e dunque, potenzialmente, di automiglioramento) della società in cui viviamo; e che ci offre la speranza che non vi saranno ingiustizie e privazioni taciute, mascherate, ignorate o non debitamente collocate nel lungo elenco di «problemi» che chiedono soluzione. Come lo stesso Castoriadis ha osservato:

"l'alfa e l'omega dell'intera questione è l'esplicazione di creatività sociale che, se lasciata dispiegare liberamente, supererebbe ancora una volta di gran lunga tutto quanto siamo in grado di pensare oggi [...]. «Convincere con la ragione» la gente oggi significa assisterli nella conquista della propria autonomia".

Castoriadis ci tiene a sottolineare che egli non «rispetta la differenza degli altri semplicemente come differenza in sé, a prescindere da cosa gli altri siano e facciano». Il riconoscimento del «diritto umano», il diritto alla domanda di riconoscimento, non equivale a firmare un assegno in bianco e non significa un'accettazione a priori della forma di vita di cui si è chiesto o si intende chiedere il riconoscimento. Il riconoscimento di tale diritto è, invece, un invito a un dialogo nel corso del quale meriti e demeriti della differenza in questione possano essere discussi e su cui si possa (auspicabilmente) trovare un accordo, e dunque si differenzia radicalmente non solo dal fondamentalismo universalista che si rifiuta di riconoscere la pluralità di forme che l'umanità potrebbe acquisire, ma anche dal tipo di tolleranza promossa da certe varianti della cosiddetta politica «multiculturalista», le quali postulano la natura essenzialista delle differenze e dunque l'impossibilità del negoziato tra modi di vita diversi. La tesi avanzata da Castoriadis deve difendersi su due fronti: da un lato contro il rischio che il coinvolgimento assuma la forma di crociate culturali e di un'oppressiva omogeneizzazione, e dall'altro contro l'altezzosa e insensibile indifferenza del disimpegno.

Ogni qual volta viene sollevata la questione del «riconoscimento», è perché certe categorie di persone se ne considerano relativamente prive e ritengono ciò un'ingiustizia. Come sappiamo dal classico studio di Barrington Moore Jr. sull'ingiustizia, in passato le proteste per lo stato di privazione non si levavano neanche, dal momento che molte erano le categorie di persone che versavano in condizioni di ineguaglianza (se così non fosse, la relativa scarsità di rivolte che caratterizza buona parte della storia umana sarebbe un mistero). Bassi tenori di vita perpetuati all'infinito e in modo uniforme, per quanto deprimenti, miserevoli e intollerabili potessero apparire a un osservatore esterno, venivano di norma sopportati sommessamente e senza protestare e finivano con l'essere considerati «naturalisti» dalle stesse vittime.

Il povero e il diseredato si ribellavano non tanto allo squallore della propria esistenza quotidiana, quanto ai «giri di vite», vale a dire a un ulteriore peggioramento (inasprimento degli oneri o minori remunerazioni) del proprio stato; in breve, non alla efferatezza della propria condizione (cui si erano in qualche modo abituati), quanto a un suo qualsivoglia mutamento repentino.

L'«ingiustizia» contro cui erano pronti a ribellarsi veniva misurata in base al loro livello

di vita, non all'invidioso raffronto con chi li circondava.

Tale regola, valida per gran parte della storia umana, iniziò a perdere il proprio potere di regolamentazione con l'avvento della modernità, e oggi ha perso quasi completamente validità. Due aspetti della vita moderna minarono tale potere più radicalmente di qualsiasi altro mutamento sopraggiunto sulla scia della modernità.

Il primo fu la proclamazione del piacere, o della felicità, quale supremo obiettivo di vita, e la promessa fatta a nome della società e dei suoi poteri di assicurare condizioni tali da permettere una crescita impetuosa e costante della quantità totale di piacere e felicità disponibili. Come ha osservato Harvie Ferguson [05], la visione del mondo del borghese, al contempo protagonista e involontario sceneggiatore della moderna rappresentazione dell'inarrestabile e infinito progresso, «è riassumibile nel [...] perseguimento del piacere» guidato da una «insaziabilità regolamentata». Occorre, tuttavia, osservare che allorché diventa il principale obiettivo di vita e l'unità di misura del suo successo, il perseguimento del piacere spazza via l'autorità del passato che induceva il contadino premoderno di Barrington Moore Jr. a trattare con rispetto i "Rechtsgewohnheiten" (gli antichi diritti, le antiche consuetudini) e a sentirsi obbligato a insorgere qualora - e soltanto in questo caso - gli antichi costumi fossero in pericolo. La gravosità della propria condizione acquisita cessa di essere qualcosa cui accondiscendere. Non ha più senso misurare il livello di giustizia della propria condizione ricorrendo alla memoria, ma ci sono ottimi motivi di raffrontare il proprio stato con i piaceri disponibili al momento, a cui altre persone indulgono, ma che a noi sono preclusi. Il termine «ingiustizia» cambia significato: adesso significa restare indietro nel processo di universale avanzamento verso una vita più piacevole.

Come ha affermato Jacques Ellul [06]:

"Nel corso della loro storia, gli esseri umani si sono prefissati un certo numero di obiettivi non scaturiti dal desiderio di felicità e non ispiranti azioni volte al suo conseguimento; ad esempio, per questioni quali il problema della sopravvivenza, la strutturazione di un gruppo sociale, attività ricreative o tecniche o l'ideologia, il tema della felicità non compare affatto. [Fu pertanto una novità il fatto che la rivoluzione moderna proclamasse] la possibilità di produrre moltissimo e dunque di garantire una vita materiale migliore, una vita più agevole, esente da pericoli, fatiche, lavori incresciosi, malattie, carestie".

La società moderna proclamò il diritto alla felicità: non un puro e semplice aumento del tenore di vita, ma il grado di felicità degli uomini e donne che ne facevano parte avrebbe dovuto giustificare (o condannare, qualora tale livello non fosse riuscito a scalare vette sempre più alte) la società stessa e tutte le sue attività. Il perseguimento della felicità e la speranza della sua conquista sarebbero dovuti diventare il «motivo principale per la partecipazione dell'individuo alla società». Una volta assunto tale ruolo, il perseguimento della felicità fu inevitabilmente condannato a trasformarsi da mera possibilità in un dovere e un principio etico assoluto. L'ostacolo accusato o sospettato di intralciargli il passo divenne ora di per sé il sintomo dell'ingiustizia e motivo legittimo di ribellione.

La seconda trasformazione giunse tutt'altro che inattesa, in quanto non poté che seguire la rivoluzione assiologica in oggetto. Riguardò il significato del concetto di «privazione relativa» passibile di suscitare malcontento e di innescare azioni riparatrici: da "diacronico" (misurato in rapporto a una condizione passata) divenne "sincronico" (misurato in rapporto alla condizione parallela di altre categorie di persone). L'elemento di raffronto rispetto al quale una condizione di vita miseranda veniva percepita come

«privazione» e dunque considerata ingiusta (vale a dire che giustificava la resistenza) era la precedente condizione considerata «normale». Il termine «privazione» significava anomalia, deviazione dalla norma; perché fosse vista come un'ingiustizia, la condizione presente doveva essere peggiore rispetto a quella passata. Con l'avvento della modernità e la sua promessa di una sempre maggiore felicità, fu invece il perpetuarsi di un determinato tenore di vita e l'assenza di visibili miglioramenti a diventare di per sé un segno di privazione; se il tenore di vita di altre categorie di persone aumentava, e il proprio no, oppure aumentava più rapidamente del proprio, una condizione fino a ieri sopportata in silenzio poteva essere reinterpretata come un caso di privazione e vissuta come un'ingiustizia. Così, il principale elemento di raffronto divennero ora i «differenziali di reddito». La disparità di reddito e di ricchezza in quanto tale non poteva essere vista come una questione di giustizia o ingiustizia; che ci piaccia o no, «così vanno le cose»; ma qualsiasi ampliamento del divario tra il nostro tenore di vita e quello di chi ci sta immediatamente sopra, o per converso l'annullamento o la riduzione del divario che ci separa da chi ci sta immediatamente sotto offende il senso di giustizia e fomenta rivendicazioni d'ordine ridistribuito.

Quale dei numerosi differenziali di reddito scegliere come pietra di paragone dell'ingiustizia distributiva, da controllare attentamente e destinato a diventare un pomo della discordia, non era questione che potesse essere decisa attraverso una misurazione oggettiva della sua entità. Il fattore decisivo divenne così la prossimità o la distanza sociale tra categorie diversamente remunerate e l'intensità di interazione tra esse. Come ha indicato Max Weber [07], la similitudine di status e condizione non assicurava automaticamente un'unità d'azione, così come la disuguaglianza non conduceva necessariamente alla conflittualità. Perché vi fossero unità e conflittualità, occorre innanzitutto trasformare un mero aggregato di unità simili in una comunità operante all'unisono alla quale si sarebbe potuto poi contrapporre un altro gruppo raffigurato come il «cattivo»: un termine di invidioso, ma legittimo, raffronto o l'elemento responsabile delle disparità redistributive. «La condizione di identità o similitudine nella tipica situazione in cui un dato individuo e molti altri vedono definiti i propri interessi» non basterebbe a trasformare una mera condizione comune di privazione patita individualmente in una comunità pronta a lottare per l'«interesse comune». Tra gli altri requisiti che occorre soddisfare perché tale trasformazione abbia luogo, Weber indica «la possibilità di concentrarsi su dei rivali laddove il conflitto di interessi è più immediato e vitale», e «la possibilità tecnica di una loro facile aggregazione». Notiamo qui come entrambe le condizioni facciano riferimento al concetto di "coinvolgimento": intimi legami tra i membri dell'emergente «comunità di interessi» e contatto permanente con chi incarna la minaccia a tali interessi.

Oggi non esiste nessuno dei requisiti che Weber riteneva indispensabili per la nascita di una «comunità di interessi». Tanto per cominciare, l'«identità o similitudine della situazione tipica» che Weber poté dare per scontata grazie al meccanismo di contrattazione collettiva e ai contratti collettivi vincolanti per tutti non può più essere considerata tale. Con i sindacati ormai scomparsi in qualità di soggetti collettivi e pressoché incapaci di ispirare un'azione concertata, l'«identità della situazione tipica» non è affatto assiomatica e ha cessato di essere l'esperienza primaria dei lavoratori dipendenti. La remunerazione tende a essere fissata su base individuale; promozioni e declassamenti non sono più soggetti a regole impersonali, le carriere professionali sono tutt'altro che prestabilite; in tali circostanze, la competizione tra individui conta più che l'unione delle forze con «altri che versano in condizioni simili».

Cosa più importante di tutte, però, è che i legami con quanti «versano in condizioni

simili» tendono a essere fragili e palesemente effimeri. Allacciare e rinsaldare rapporti umani richiede tempo, e i benefici sono sempre a lunga scadenza. Oggi, tuttavia, l'aggregazione tende a essere di breve respiro e senza prospettive, per non parlare di un futuro garantito. Lo stesso vale per i «rivali su cui potrebbe incentrarsi il conflitto di interessi», altrettanto volatili dei potenziali candidati con cui unire le forze. La cosiddetta comunità di interessi è condannata ancor prima di nascere e tende a disgregarsi ancor prima di avere il tempo di cementarsi. Non esistono forze o pressioni, né interne né esterne, abbastanza forti da salvaguardarne i confini e trasformarli in un fronte di guerra.

Prossimità non è sinonimo di intensità d'interazione; cosa ancor più importante, qualsiasi tipo d'interazione possa nascere sulla base della prossimità, non si può essere certi che duri a lungo, e affidare le aspettative di vita di un individuo a una prospettiva di lungo periodo non è più una mossa scontata o intelligente. In assenza di un terreno comune per i raffronti, la «privazione relativa» perde gran parte del proprio significato e del ruolo da essa giocato nella valutazione dello status e nella scelta della strategia di vita.

Soprattutto, ben poco è rimasto della sua un tempo trascinate capacità di dar vita a una comunità. La percezione dell'ingiustizia e le proteste che essa innesca, come accade con tante altre cose nell'epoca di disimpegno che definisce lo stadio «liquido» della modernità, hanno avviato il processo di "individualizzazione". I problemi vanno affrontati e risolti da soli e non sono cumulabili in una comunità di interessi che cerca soluzioni collettive a problemi individuali.

Una volta che le rimozioni hanno perduto il loro carattere collettivo, ci si può anche attendere la caduta di quei «gruppi di riferimento» che per tutta l'epoca moderna funsero da unità di misura del grado di privazione relativa. E proprio questo è quanto sta oggi accadendo. L'esperienza della vita in quanto percorso totalmente individuale si riflette nella percezione delle altrui fortune o sventure principalmente come specchio della propria indifferenza o indolenza, fatto salvo un tocco di fortuna o sfortuna personale («catastrofi naturali» come terremoti, siccità o inondazioni sono pressoché le uniche eccezioni; raramente, tuttavia, queste sono in grado di arrestare il processo di svilimento dell'azione comunitaria o di resuscitare alcuni dei suoi valori perduti, non essendo assolutamente immaginabile la possibilità di immunizzarsi da tale tipo di disastri semplicemente decidendo di unire le forze). I raffronti invidiosi, laddove esistono, tendono nel complesso a suscitare invidie personali e a stimolare l'astuzia dei singoli, anziché sviluppare istinti comunitari e proiettare l'immagine di un conflitto di interessi a livello di gruppo.

Il crollo dei «gruppi di riferimento» e l'individualizzazione dell'idea di privazione relativa hanno coinciso con una crescita dei differenziali reali di reddito e ricchezza assolutamente spettacolare e senza precedenti nell'epoca moderna. Il divario tra ricchi e poveri e tra più ricchi e più poveri si allarga letteralmente di anno in anno a livello sia intersocietario che intrasocietario, su scala globale e all'interno di ciascuna unità-stato. Negli Stati Uniti, il paese più ricco del mondo e al contempo capitale mondiale dei conflitti d'interesse e delle battaglie rivendicative, il reddito dei grandi capitani d'industria è stato, nel 1999, 419 volte maggiore di quello degli operai manuali (rispetto a sole 42 volte di dieci anni prima) [08]. Non è soltanto una questione di estremi, di una piccola, baldanzosa frangia delle élites globali che si auto-concede benefici che nessuno è abbastanza forte da contestare o revocare, e una parte alquanto più ampia, ma sempre minoritaria, della popolazione rimasta esclusa dal sempre più opulento tripudio di consumismo cui tutti gli altri hanno preso parte. Come osserva Richard Rorty [09]:

"il processo di borghesizzazione del proletariato bianco iniziato durante la Seconda

guerra mondiale e proseguito durante tutta la guerra del Vietnam si è arrestato ed è iniziato un processo inverso. Oggi l'America sta proletarizzando la propria borghesia [...]. Oggi la questione è se la coppia sposata media, entrambi lavoratori a tempo pieno, riuscirà mai a portare a casa più di 30000 dollari l'anno [...]. Ma 30000 dollari l'anno non [permettono] di acquistare una casa né di garantirsi un'assicurazione sanitaria decente. In un paese che non crede né nei trasporti pubblici né nella previdenza sociale, un tale reddito garantisce a una famiglia di quattro persone niente più che una vita di privazioni. Nella loro stentata esistenza, tale famiglia sarà costantemente accompagnata dalla paura di riduzioni salariali e dalle disastrose conseguenze che finanche una breve malattia potrebbe scatenare".

Questi due sviluppi - il crollo delle domande di redistribuzione collettiva (e più in generale, la sostituzione dei criteri di giustizia sociale con quelli del rispetto per una differenza ridotta a distinzione culturale) e lo spaventoso aumento della disuguaglianza - sono intimamente correlati. Non c'è niente di "accidentale" in tale "coincidenza". Lo svuotare la domanda di riconoscimento dal suo contenuto redistributivo consente di stornare il crescente fardello di ansie e paure individuali generate dalla precarietà della vita «liquido-moderna» dall'area politica, l'unico territorio in cui potrebbe sfociare in una azione redentiva ed essere così affrontata in modo radicale: bloccandone le fonti sociali.

Nel delineare le strade che portano dalla «similitudine di status» a un'azione comune, Weber poteva a buon diritto avanzare un certo numero di assunti taciti circa la natura del contesto sociale nel cui ambito si verifica tale passaggio e la cui esistenza è necessaria perché tale passaggio possa avere luogo. Oggi, tuttavia, questi assunti hanno perso validità, essendo il quadro sociale completamente cambiato. Uno degli aspetti più pregnanti di tale cambiamento è la separazione della «questione del riconoscimento» da quella della redistribuzione. Oggigiorno le istanze di riconoscimento tendono a essere avanzate senza il benché minimo riferimento al problema della giustizia redistributiva. Anche in questi casi esistono dei taciti assunti, ma a differenza di quelli avanzati da Weber, questi sono del tutto inconsistenti.

L'assunto, in definitiva, è che il riconoscimento giuridico della libertà di scelta renda tutti realmente liberi di scegliere, il che è palesemente falso.

Nella lunga navigazione che approda alla versione «culturalista» del diritto umano al riconoscimento, l'irrealizzato obiettivo del diritto umano al benessere e a una vita dignitosa è finito in mare.

7. Dall'uguaglianza al multiculturalismo

Nel mondo contemporaneo sembra esserci un'importante eccezione all'incessante processo di disintegrazione delle comunità di tipo ortodosso: le cosiddette «minoranze etniche». Tali minoranze sembrano mantenere in pieno il carattere ascrivito dell'appartenenza comunitaria, la condizione per il continuo riprodursi della comunità. Per definizione, tuttavia, l'iscrizione non è una questione di scelta e, di fatto, tali atti di riproduzione delle minoranze etniche come comunità sono il prodotto di un atto coercitivo, anziché di una libertà di scelta e hanno ben poco in comune con il genere di libertà decisionale attribuita al consumatore liberato nella società liberale. «I valori comunitari», come ha affermato Geoff Dench [01]:

"ruotano intorno all'appartenenza di gruppo dalla quale non c'è in teoria via di fuga [...]. L'appartenenza di gruppo viene attribuita dalle collettività potenti a quelle più deboli, senza badare troppo all'esistenza o meno di una base oggettiva per le identità assegnate".

Le persone vengono assegnate a una «minoranza etnica» senza che ne venga chiesto il loro assenso. Costoro possono rallegrarsi di tale assegnazione, imparare ad apprezzarla e finanche giungere a lottare per il suo perpetuarsi al grido di qualche slogan tipo «nero è bello». Il punto è, tuttavia, che il verificarsi o meno di tale eventualità non ha alcuna influenza tangibile sulla realtà dell'enclave, che è amministrata e diretta dalle «collettività forti» al potere e perpetuata in virtù stessa di tale opera di direzione. Le condizioni di separazione culturale e di riduzione della comunicazione interculturale, che Robert Redfield considerava indispensabili per la costruzione e la sopravvivenza di una comunità, sono dunque rispettate, sebbene non nel modo teorizzato da Redfield sulla base della sua esperienza antropologica: le «minoranze etniche» sono innanzitutto e soprattutto il prodotto di una «recinzione dall'esterno» e solo in secondo luogo, semmai, il risultato di un'autochiusura.

Quella della «minoranza etnica» è un'etichetta che nasconde o maschera diversi tipi di entità sociale e che raramente illustra cosa differenzia l'una dall'altra. Tali differenze non derivano dagli attributi delle minoranze in questione, e ancor meno dalla strategia di comportamento perseguita dai membri di ciascuna di esse, ma bensì dal contesto sociale entro cui sono state indotte a diventare ciò che sono: dalla natura di quella attribuzione forzata che portò alla recinzione. La natura della «grande società» lascia il proprio marchio indelebile su tutte le sue parti.

La più cruciale delle differenze che separano i fenomeni globalmente riuniti sotto il

nome generico di «minoranza etnica» è correlata al passaggio dallo stadio moderno di costruzione della nazione alla sua fase post-Stato nazionale.

Costruzione della nazione significò il perseguimento del principio di «un solo Stato, una sola nazione» e, dunque, in ultima analisi, la negazione della diversificazione etnica dei cittadini. Nella prospettiva dello «Stato nazionale» culturalmente unificato e omogeneo, le differenze di lingua o di costumi riscontrate nel territorio non erano altro che vestigia del passato non ancora del tutto estinte. L'Illuminismo, o i processi di civilizzazione diretti e controllati da potenze statali già unificate, avrebbero dovuto garantire una rapida sparizione di tali residue tracce del passato. La comune nazionalità avrebbe svolto un cruciale ruolo di legittimazione nel processo di unificazione politica dello Stato, e il richiamo a radici comuni e a un carattere comune sarebbe stato il principale strumento di mobilitazione ideologica, la fonte di patriottica fedeltà e ubbidienza. Tale postulato si scontrava, tuttavia, con la babele di lingue (ora ridefinite come dialetti locali o tribali e destinate a essere sostituite da un'unica lingua nazionale), tradizioni e costumi (ora ridefiniti parrocchialismi e destinati a essere sostituiti da un'unica interpretazione storica e da un calendario standard di rituali commemorativi).

«Locale» e «tribale» erano sinonimi di arretratezza; Illuminismo significava progresso e il progresso significava portare il mosaico di costumi e modi di vita a un livello superiore comune a tutti. In pratica significava omogeneità nazionale, e all'interno dei confini statali non c'era posto che per un'unica lingua, cultura, memoria storica e sentimento patriottico. L'opera di edificazione della nazione ebbe due volti: uno nazionalista, l'altro liberale.

Il primo era torvo, scuro e arcigno, occasionalmente crudele e raramente benevolo. Il nazionalismo fu quasi sempre pugnace, nonché cruento, ogni qual volta incontrò una forma di vita riluttante ad abbracciare il modello di «una sola nazione» e decisa a preservare le proprie consuetudini. Il nazionalismo intendeva educare e convertire, ma se persuasione e indottrinamento non funzionavano o se i suoi risultati tardavano a giungere, non esitava a ricorrere alla coercizione: la difesa dell'autonomia locale o etnica venne criminalizzata, i leader della resistenza etnica proclamati ribelli o terroristi e gettati in galera o decapitati; parlare in «dialetto» in luoghi o manifestazioni pubbliche era un'azione perseguita penalmente. Il progetto nazionalista volto ad "assimilare" la varietà di forme di vita ereditate e dissolverle in un unico modello nazionale dovette essere e fu diretto dagli organi di potere. Così come lo Stato moderno abbisognò della frenesia nazionalista quale principale fonte di legittimazione della propria sovranità, il nazionalismo ebbe bisogno di uno Stato forte per realizzare l'obiettivo dell'unificazione. Il potere statale di cui il nazionalismo necessitava non doveva avere rivali; qualsiasi fonte di autorità alternativa era un potenziale covo di sedizione. E così le comunità - etniche o locali che fossero - divennero i principali indiziati e i nemici numero uno.

Il volto liberale fu completamente diverso da quello nazionalista: amichevole e benevolo; quasi sempre sorridente, e di un sorriso accattivante. Provava disgusto per la coercizione e aborrisce la crudeltà. I liberali si rifiutavano di costringere chicchessia ad agire contro la propria volontà e soprattutto si rifiutavano di permettere a chiunque altro di fare ciò che essi aborriscono: ricorrere alla forza per imporre una conversione non voluta o impedirne una desiderata. Anche in questo caso, le comunità etniche e locali, quelle forze conservatrici che impastoiavano gli individui affamati di autonomia e autoaffermazione, vennero additate quali principali colpevoli e prese di mira quali primi bersagli da colpire. Il liberalismo credeva che se fosse stata rifiutata la libertà ai nemici della libertà e se si fosse cessato di tollerare i nemici della tolleranza, la pura essenza, comune a tutti gli esseri umani, sarebbe emersa dalle prigioni sotterranee del

parrocchialismo e della tradizione e niente avrebbe più ostacolato la possibilità per ciascuno di essi di scegliere in piena libertà un'unica fedeltà e un'unica identità offerta a tutti loro.

Per il destino delle comunità, la scelta tra il volto nazionalista o quello liberale del nascente Stato nazionale fece ben poca differenza: nazionalismo e liberalismo potevano anche adottare strategie diverse, ma condividevano un unico obiettivo: né nella «nazione unica» dei nazionalisti né nella repubblica liberale di cittadini liberi e indipendenti c'era spazio per la comunità, e di certo non per una comunità autonoma e autogovernata. Qualunque dei due volti venisse mostrato, il suo sguardo puntava sempre all'imminente caduta dei "pouvoirs intermédiaires".

La prospettiva che il progetto di costruzione nazionale apriva alle comunità etniche era una scelta quanto mai brutale: assimilazione o estinzione. Entrambe le alternative miravano in ultima analisi al medesimo risultato: la prima significava annullamento della diversità, la seconda annullamento del diverso, ma nessuna delle due prevedeva la sopravvivenza della comunità. Scopo delle pressioni assimilatrici era spogliare «gli altri» della loro peculiarità, renderli indistinguibili dal resto del corpo della nazione, assorbirli completamente e dissolvere la loro idiosincrasia nell'amalgama uniforme dell'identità nazionale. Lo stratagemma dell'esclusione e/o eliminazione delle parti della popolazione ritenute insolubili e non assorbibili servì a un duplice scopo. Fu usato come arma per separare, fisicamente o culturalmente, gruppi o categorie considerati alieni, troppo profondamente attaccati ai propri costumi o troppo recalcitranti a cambiare per sempre e perdere le stimmate della loro diversità; e come minaccia al fine di instillare maggiore entusiasmo per l'assimilazione tra gli apatici, gli indecisi e gli indifferenti.

Non sempre alle comunità fu concesso di decidere liberamente il proprio destino.

La decisione di chi fosse idoneo all'assimilazione e chi no (e per converso, di chi fosse destinato a essere escluso sì da non contaminare il corpo della nazione e minare la sovranità dello Stato nazionale) spettava alla maggioranza dominante, non alle minoranze dominate. E dominare significa, più di ogni altra cosa, essere liberi di cambiare le proprie decisioni una volta che queste non soddisfino più; essere fonte di costante incertezza della condizione del dominato. Le decisioni della maggioranza dominante erano note per la loro ambiguità e ancor più per la loro volubilità. In tali circostanze, la scelta tra un sincero sforzo di assimilazione o il rifiutare l'offerta e restare fedeli al proprio modo di vita era per i membri delle minoranze dominate un puro azzardo, essendo quasi tutti i fattori che determinavano la differenza tra successo e fallimento al di fuori del loro controllo. Come ha sostenuto Geoff Dench, essendo sospesi nel limbo tra la promessa della piena integrazione e la paura dell'esclusione perpetua, gli appartenenti alle minoranze non sapevano mai

"se fosse realistico considerarsi liberi membri della società, o se non fosse meglio mandare al diavolo l'ideologia ufficiale e unirsi ad altre persone che condividevano la medesima esperienza del rifiuto [...] Questo problema dell'enfasi relativa da dare all'azione personale anziché a quella collettiva [...] è reso precipuo e più inquietante per gli individui delle minoranze dal modo in cui esso combacia con una seconda dimensione di scelta".

Testa, vinci tu; croce, perdo io. La promessa dell'uguaglianza in attesa al termine della tortuosa strada che porta all'assimilazione potrebbe essere ritratta in qualsiasi momento e senza spiegazioni. Chi propende per il tentativo di assimilazione siede in attesa del giudizio degli sforzi fatti, e si sa che tale giudizio è non solo severo, ma anche volubile.

Tra l'altro, c'è un paradosso inseparabile da qualsiasi onesto tentativo di «"diventare" come loro».

«Loro» si vantano (meglio, si autodefiniscono in base al fatto) di essere sempre stati ciò che sono, quanto meno a partire dall'antico atto di creazione miracolosa realizzato dall'Eroe fondatore della Nazione. Ora, "diventare" ciò che uno "è stato" sin da tempi immemori in virtù di un lungo albero genealogico è una contraddizione in termini bella e buona. È vero che la fede moderna consente a tutti di diventare chiunque, ma una cosa che non consente è diventare qualcuno che "non è mai stato nessun altro". I più zelanti e tenaci tra gli assimilatori volontari portano con sé, nella «comunità di destinazione», il marchio della loro origine aliena, un marchio che nessun giuramento di fedeltà e nessun tentativo, per quanto strenuo, di dimostrare la propria sincerità riuscirà mai a cancellare del tutto. Il peccato di un'origine sbagliata - il peccato originale - può essere in qualsiasi momento richiamato dall'oblio e trasformato in un'accusa contro il più devoto e coscienzioso degli «assimilatori». L'esame di ammissione non finisce mai, non può mai dirsi superato una volta e per sempre.

Non esiste una soluzione chiara e sicura al dilemma posto innanzi alle persone dichiarate «minoranze etniche» dai promotori dell'unità nazionale. Inoltre, quand'anche chi accetta l'offerta di assimilazione tagliasse ogni legame con la comunità nativa e voltasse le spalle agli ex fratelli per provare la propria incondizionata lealtà ai fratelli di nuova acquisizione, verrebbe immediatamente sospettato di essere un voltagabbana e dunque non degno di fiducia. Se, per contro, costoro si impegnassero in un'attività comunitaria al fine di aiutare i propri fratelli di nascita a sollevarsi collettivamente dalla condizione di inferiorità e discriminazione collettiva, verrebbero immediatamente accusati di doppiogiocismo e si vedrebbero immediatamente chiedere: da che parte stai?

In un certo senso, per quanto perverso ciò possa sembrare, sarebbe dunque meglio, e finanche più umano, essere dichiarato subito inadeguato all'assimilazione e vedersi così negata la possibilità di scelta. Certo, ciò comporterebbe tantissime sofferenze, ma altrettante ne verrebbero risparmiate. I tormenti del rischio, la paura di imbarcarsi in un viaggio che potrebbe rivelarsi senza meta ma anche senza ritorno, sono la maggiore delle sofferenze che viene risparmiata a una «minoranza» cui venisse esplicitamente negato l'invito a far parte della nazione o, qualora fosse loro esteso, venisse subito smascherato come una falsa promessa.

Il «comunitarismo» appare un approdo naturale soprattutto a quanti si vedono negato il diritto all'assimilazione. A costoro non è stato consentito di scegliere, e cercare riparo nella presunta «fratellanza» del gruppo nativo è l'unica opzione possibile. Volontarismo, libertà individuale, autoaffermazione sono tutti sinonimi di emancipazione dai legami comunitari, di capacità di ignorare l'attribuzione ereditata, e questo è esattamente ciò di cui la mancata concessione o il ritiro dell'offerta di assimilazione li ha privati. I membri delle «minoranze etniche» non sono «comunitari naturali». Il loro «comunitarismo pragmatico» è frutto di una strategia di potere, il risultato di un'espropriazione, e la proprietà non concessa o confiscata è il diritto di scegliere. Tutto il resto è una conseguenza di quell'originario atto di espropriazione; e comunque non si verificherebbe, se tale atto non venisse eseguito. La decisione del dominante di racchiudere il dominato nel guscio di una «minoranza etnica», avanzando come motivo la sua riluttanza o incapacità di spezzare tale guscio, ha tutti i crismi della profezia che si autorealizza. Per citare ancora Dench:

"I valori fraternalisti sono inevitabilmente ostili al volontarismo e alla libertà individuale. Non hanno alcuna concezione valida dell'uomo naturale e universale

[...]. Gli unici diritti umani ammissibili sono quelli logicamente conseguenti ai doveri nei confronti delle collettività che li concedono".

I doveri individuali non possono essere di natura meramente contrattualistica; la situazione di non-scelta in cui l'atto di esclusione sommaria ha gettato la «minoranza etnica» si riflette in una situazione di non-scelta dei singoli membri per quanto attiene ai loro doveri comunitari. Una delle risposte più comuni a un rifiuto è il crearsi di uno spirito da «fortezza assediata» che nega ogni altra opzione diversa da una fedeltà incondizionata alla causa comune. Non solo un rifiuto esplicito a compiere il proprio dovere comunitario, ma una devozione men che assoluta alla causa comunitaria viene immediatamente tacciata di tradimento. La più piccola manifestazione di scetticismo e il minimo dubbio sull'assennatezza dei costumi comunitari viene immediatamente interpretata come una sinistra cospirazione da «quinta colonna». Gli apatici, gli indifferenti, i noncuranti sono i nemici numero uno della comunità; le maggiori battaglie vengono combattute sul fronte interno anziché sui torrioni della fortezza. La fraternità dichiarata rivela il suo volto fraticida.

In caso di un'esclusione sommaria, nessuno può decidere a cuor leggero di uscire dal guscio comunitario; anche chi dispone di denaro e risorse non ha, al pari di tutti gli altri, un posto dove andare. Questa circostanza accresce la capacità di resistenza della «minoranza etnica» e le conferisce un tratto marcatamente «survivalista» rispetto alle comunità non escluse dalla «grande società» le quali - essendo state prontamente abbandonate dalle loro élites native - tendono a perdere la loro identità molto più rapidamente, ma riduce anche ulteriormente le libertà dei suoi membri.

Molte sono le cause che contribuiscono a rendere irrealistica la strategia biasse di costruzione della nazione, e ancora di più i motivi che ne rendono l'applicazione meno urgente, meno fortemente desiderata o del tutto indesiderabile. Il principale di questi, da cui tutti gli altri conseguono, è certamente il fenomeno di globalizzazione accelerata.

Più di ogni altra cosa, «globalizzazione» significa che la rete di dipendenze va rapidamente acquisendo una dimensione planetaria, un processo cui non sta corrispondendo un'uguale espansione di organi di controllo politici efficaci e la nascita di qualcosa di comparabile a una cultura genuinamente globale.

Strettamente connessa all'irregolare sviluppo dell'economia, della politica e della cultura (un tempo coordinate nell'ambito dello Stato nazionale) è la separazione tra potere e politica: il potere, in quanto incarnazione della circolazione mondiale di capitali e informazioni, diventa sempre più extraterritoriale, mentre le istituzioni politiche esistenti continuano ad avere carattere prettamente locale. Ciò porta inevitabilmente a una progressiva perdita di potere dello Stato nazionale; non più in grado di reperire risorse sufficienti a tenere i conti in sesto e a condurre una politica sociale indipendente, i governi locali non hanno altra scelta che perseguire la strategia della liberalizzazione: vale a dire cedere il controllo dei processi economici e culturali alle «forze di mercato», vale a dire a forze essenzialmente extraterritoriali.

L'abbandono della regolamentazione normativa, un tempo il tratto saliente dello Stato moderno, vanifica la mobilitazione culturale/ideologica dei suoi cittadini, in passato principale strategia dello Stato moderno, e l'evocazione del sentimento nazionalistico e del dovere patriottico, un tempo sua principale fonte di legittimazione: entrambe non servono più alcuno scopo. Lo Stato ha smesso di controllare i processi di integrazione sociale o di gestione del sistema, che resero indispensabili la regolamentazione normativa, la gestione della cultura e la mobilitazione patriottica, e sta cedendo tali compiti (volutamente o meno) a forze sulle quali non esercita alcuna efficace potestà.

Il presidio del territorio è l'unica funzione rimasta interamente nelle mani dei governi statali; tutte le altre sono state o abbandonate o parzialmente cedute e sono dunque controllate solo in parte – e in modo non autonomo – dallo Stato e dai suoi organi.

Tale trasformazione priva, tuttavia, lo Stato della propria tradizionale condizione di principale e forse unico titolare del potere sovrano. Le nazioni, un tempo tranquillamente asserragliate nell'arsenale della sovranità multidimensionale dello Stato nazionale, si sono ritrovate in un vuoto istituzionale. La sicurezza esistenziale ha subito uno scossone; le vecchie storie costantemente reiterate per rinfocolare il sentimento di appartenenza stanno perdendo gran parte della loro credibilità, e come Jeffrey Weeks [02] ha indicato nell'ambito di un diverso contesto, quando le vecchie storie sull'appartenenza di gruppo (comunitarie) non fanno più presa, cresce la domanda di «storie di identità» in cui «raccontiamo a noi stessi da dove veniamo, dove siamo e dove stiamo andando»; tali storie sono urgentemente necessarie per riacquistare sicurezza, infondere fiducia e «rendere possibile un'interazione significativa con gli altri». «Via via che le vecchie certezze e fedeltà vengono spazzate via, la gente cerca nuove relazioni». Il problema che le nuove storie di identità creano, in stridente contrasto con le vecchie storie di «appartenenza naturale» quotidianamente verificate dall'apparentemente invulnerabile solidità delle istituzioni consolidate, è che «fiducia e coinvolgimento devono estrinsecarsi nell'ambito di tipi di relazione che nessuno stabilisce debbano durare all'infinito e che solo gli individui scelgono di far durare».

Il vuoto normativo creato dal ritiro della meticolosa regolamentazione statale crea indubbiamente maggiore libertà. Nessuna «storia di identità» è immune da correzioni; può essere ripudiata, se ritenuta insoddisfacente o meno attraente della successiva. In una situazione di vuoto la sperimentazione ha vita facile e incontra pochi ostacoli; il problema, tuttavia, è che i prodotti sperimentali possono piacere o meno, ma non sono mai sicuri; la loro durata è sempre breve, cosicché la sicurezza esistenziale che essi promettono di restituire tarda sempre ad arrivare. Se le relazioni (compresa l'aggregazione comunitaria) hanno come unica garanzia di durata la scelta degli individui di «farle durare», tali scelte devono essere reiterate quotidianamente e con zelo e dedizione tali da consentire loro di durare. Le relazioni liberamente scelte non durano, a meno che la volontà di farle durare non venga costantemente salvaguardata.

Questa non è di per sé una grande tragedia (e potrebbe finanche essere una buona cosa) per gli individui autonomi e dotati di risorse, che contano sulle proprie capacità per parare le avversità e impedire che le proprie scelte vengano spazzate via o per effettuare scelte nuove e diverse, ma non meno soddisfacenti.

Tali individui non sentono alcun bisogno di proteggere la propria sicurezza con una garanzia comunitaria, visto il prezzo che tutti i coinvolgimenti a lungo termine (e dunque l'appartenenza a una comunità che non consente libertà di scelta né al momento di entrare né al momento di uscire) comportano. Diverso è il discorso per chi non gode né di autonomia né di risorse. Per tali individui, la rassicurazione che la collettività in cui cercano rifugio e dalla quale si attendono protezione ha fondamenta più solide delle notoriamente volubili e volatili scelte individuali è esattamente ciò che desiderano sentire. Il cartellino del prezzo attaccato a tale tipo di appartenenza involontaria e perpetua, non ripudiabile a proprio piacimento non li spaventa affatto, dal momento che ciò che viene negato – il diritto alla libera scelta di identità – costituisce per tutti gli individui deboli e privi di risorse niente più che una pia illusione nonché, per aggiungere al danno la beffa, una fonte di perpetuo autosvilimento e di pubblica umiliazione.

È per questo dunque che, come osserva Jeffrey Weeks:

"Il senso di comunità più forte lo si ritrova probabilmente in quei gruppi che vedono minacciate le basi della loro esistenza collettiva e che per tale motivo erigono una comunità di identità che infonde un forte senso di forza e resistenza. Vedendosi incapace di controllare le relazioni sociali in cui si trova a vivere, la gente riduce il mondo alla dimensione delle proprie comunità e agisce politicamente su tale base. Il risultato, fin troppo spesso, è un ossessivo particolarismo come modo di far fronte o superare la situazione".

Il fondere reali fragilità e debolezze individuali nella forza (immaginaria) della comunità produce un'ideologia conservatrice e un atteggiamento esclusivista. Il conservatorismo («il tornare alle radici») e l'esclusivismo («loro» in quanto collettività rappresentano una minaccia per «noi» in quanto collettività) sono indispensabili, se il mondo deve diventare carne e ossa, se la comunità immaginata deve sviluppare la rete di dipendenze necessaria a farla diventare reale, e se si vuole che funzioni la famosa regola di William Isaac Thomas «se la gente definisce una situazione come reale, questa tende a diventare reale di conseguenza».

La triste verità è che la stragrande maggioranza della popolazione orfana di uno Stato nazionale che ha abdicato, una dopo l'altra, alle sue funzioni di infondere sicurezza e fiducia, appartiene alla categoria dei «fragili e deboli».

A tutti noi viene chiesto, come osserva Ulrich Beck, di «cercare soluzioni personali a contraddizioni sistemiche»; ma solo una piccola minoranza della nuova élite extraterritoriale può vantarsi di averle trovate, o di essere perfettamente in grado di trovarle nel prossimo futuro. Cercare avendo la certezza di trovare è un piacevole passatempo e il non aver ancora trovato, o l'aver trovato qualcosa di diverso rispetto a quanto si cercava, rende ancora più eccitante il lungo percorso della scoperta. Cercare avendo la quasi certezza di non trovare mai è viceversa un'esperienza frustrante, cosicché la promessa di essere sollevati da un così avvilente incarico ha un suono quanto mai dolce.

Occorre, seguendo l'esempio di Ulisse, tapparsi forte le orecchie per non cadere vittima del canto delle sirene.

Viviamo nell'epoca della grande e sempre crescente migrazione su scala globale.

I governi fanno di tutto per tentare di ingraziarsi gli elettori -inasprendo le leggi sull'immigrazione, limitando il diritto di asilo, offuscando l'immagine degli «immigranti economici» che, a differenza degli elettori incoraggiati a mettersi gambe in spalla alla ricerca della felicità economica, hanno anche la sventura di essere stranieri -, ma le speranze di porre fine alla «grande migrazione delle nazioni modello secondo» sono pressoché nulle. I governi e gli avvocati da essi assoldati fanno l'impossibile per tracciare un confine tra la libera circolazione di capitali e investimenti - e dei relativi imprenditori, che essi accolgono a braccia aperte e desiderano veder prosperare - e le trasmissioni di cercalavoro che essi, per non essere abbandonati dagli elettori, aborriscono pubblicamente; tale linea è, tuttavia, impossibile da tracciare, e quand'anche lo fosse verrebbe immediatamente cancellata. C'è un punto giunti al quale i due propositi entrano in conflitto: la libertà di commercio e di investimenti raggiungerebbe ben presto i propri limiti, se non accompagnata dal diritto di chi cerca lavoro di andare laddove questo scarseggia.

Nessuno intende negare il fatto che le fluttuanti «forze di mercato» extraterritoriali contribuiscano fortemente a mettere in movimento le masse di «immigrati economici». Tuttavia i governi territoriali si vedono costantemente obbligati, seppur a malincuore, a cooperare. Insieme, le due forze promuovono quei processi che almeno una di esse desidererebbe altrimenti ardentemente arrestare. Secondo lo studio di Saskia Sassen [03],

qualunque cosa i loro portavoce possano dire, le azioni degli enti extraterritoriali e dei governi locali promuovono un'ancor più intensa migrazione. Tutti coloro che il crollo delle tradizionali economie locali ha lasciato privi di risorse e con ben poche speranze sono facile preda delle organizzazioni semiufficiali e semicriminali specializzate nel «traffico di esseri umani» (è stato calcolato che negli anni Novanta del Novecento le organizzazioni criminali hanno guadagnato dalla migrazione clandestina 3,5 milioni di dollari l'anno, ma ciò è stato possibile anche perché i governi hanno spesso offerto un tacito supporto o quanto meno hanno girato la testa dall'altra parte. Se, ad esempio, le Filippine tentassero di rimettere in sesto i conti e ripagare parte del debito statale attraverso l'esportazione ufficiale del loro surplus di popolazione, le autorità statunitensi e giapponesi emanerebbero delle leggi che permettono l'importazione di lavoratori stranieri in settori fortemente a corto di manodopera).

Il sedimento di tali pressioni congiunte si manifesta nella diffusione su scala globale delle diaspore etniche. Gli uomini continuano a essere molto meno volatili dei cicli di espansione e recessione economica, e la storia dei cicli passati si lascia dietro una lunga e spesso scia di immigrati alla disperata ricerca di un posto in cui vivere. Quand'anche fossero disposti a fare marcia indietro e sobbarcarsi un nuovo viaggio, le stesse contraddizioni normative che permisero agli immigrati di entrare impedirebbero loro di farlo. E così a loro non resta altra scelta che diventare un'ulteriore «minoranza etnica» nel paese ospitante, e ai nativi che abbracciare la croce di una lunga vita circondati da diaspore. Entrambi sono obbligati a trovare il modo di adattarsi alle realtà che il sistema di potere impone loro.

A conclusione del suo approfondito studio di una di tali diaspore in Gran Bretagna, Geoff Dench [04] afferma che:

"In Gran Bretagna molte persone [...] considerano effettivamente le minoranze etniche alla stregua di estranei il cui destino e le cui fedeltà sono per definizione divergenti da quelle del popolo britannico e il cui status di dipendenza e inferiorità è assolutamente scontato. Ovunque sorga un conflitto di interessi, è assiomatico che l'opinione pubblica debba voltare loro le spalle".

Ciò, ovviamente, non vale solo per la Gran Bretagna e non solo per la specifica «minoranza etnica» (quella malese) analizzata da Dench. Atteggiamenti simili sono stati riscontrati in tutti i paesi in cui esistano ampie diaspore, e dunque praticamente in tutto il mondo. La vicinanza di «razze estranee» scatena negli elementi locali un forte istinto di identificazione, e le strategie che fanno seguito a tali istinti puntano tutte alla separazione e ghettizzazione degli «elementi estranei», il che genera a sua volta un impulso all'autoisolamento e all'autochiusura del gruppo coattamente ghettizzato. Tale processo contiene tutti gli elementi tipici della «catena schizogenetica» di Gregory Bateson, nota per la sua propensione all'autoperpetuazione e notoriamente difficile da arrestare e tanto meno spezzare. E così la tendenza alla chiusura comunitaria è incoraggiata e stimolata in entrambe le direzioni.

Per quanto buona parte degli "opinion-makers" di stampo liberale possa stigmatizzare questo stato di cose, non sembrano esserci all'orizzonte entità politiche realmente interessate a spezzare questo circolo vizioso di esclusivismi che si rafforzano a vicenda, e tanto meno a prodigarsi praticamente per eliminarne le cause. Per contro, molte e possenti forze cospirano o quanto meno agiscono all'unisono per perpetuare la tendenza all'esclusivismo e il clima da barricate.

In primo luogo, c'è il vecchio e comprovato principio del "divide et impera" cui i poteri

forti di qualsivoglia epoca si sono sempre prontamente ispirati ogni qual volta si sono sentiti minacciati dal condensarsi e montare di proteste altrimenti frammentate e slegate tra loro. Se si riuscisse a impedire che l'ansia e la rabbia dei sofferenti confluiscono in un unico alveo; se si potesse far sì che le tante e diverse forme di oppressione gravino su ciascuna categoria di oppressi in modo distinto e separato; se i tributari potessero essere divisi e l'energia della protesta dissipata e consumata nella pletora di inimicizie intertribali e intercomunitarie, con i poteri forti pronti ad assumere il ruolo di giudice imparziale, di dispensatore di equità tra le opposte istanze, di difensore della pace e di salvatore e benevolo protettore di ciascuno e di tutti i contendenti della guerra fratricida, il ruolo da essi avuto nel creare le condizioni che hanno reso tale guerra inevitabile verrebbe opportunamente ignorato e dimenticato. Richard Rorty [05] offre una «densa descrizione» degli odierni utilizzi dell'antica strategia del "divide et impera":

"L'obiettivo sarà tenere il 75 per cento più povero della popolazione statunitense e il 95 per cento più povero della popolazione mondiale occupati con ostilità etniche e religiose [...]. Se si riesce a distrarre i proletari dalla propria disperazione mediante pseudoeventi creati ad arte dai mass media, compresa qualche guerra occasionale, breve e cruenta, i super-ricchi non avranno nulla da temere".

Quando i poveri si scannano tra loro, i ricchi hanno tutti i motivi di rallegrarsi. Non solo il pericolo che i sofferenti si alleino contro i responsabili della loro miseria diventa infinitamente remoto, com'è stato in passato ogni qual volta il principio del "divide et impera" è stato applicato con successo. Ci sono anche motivi meno banali per rallegrarsi, specificamente attinenti il nuovo carattere della gerarchia del potere globale. Come abbiamo già indicato, questa nuova gerarchia opera adottando la strategia del disimpegno, che a sua volta dipende dalla facilità e rapidità di movimento di cui godono i nuovi poteri globali, e che permette loro di tagliare dall'oggi al domani qualsiasi legame e coinvolgimento locale e di lasciare ai «locali» e a quanti restano indietro lo sgradevole compito di smaltire i detriti. La libertà di movimento dell'élite dipende in grandissima misura dall'incapacità o riluttanza dei «locali» ad agire unitamente. Quanto più sono atomizzati, tanto più piccole e deboli sono le unità in cui si suddividono, tanto maggiore sarà la rabbia riversata nel combattere altri impotenti come loro e tanto minore la possibilità di una loro azione concertata. Nessuno sarà mai tanto forte da impedire un nuovo atto di fuga, da contenere la possente marea, di trattenere al suolo le volatili risorse della sopravvivenza. Contrariamente a quanto sostiene un'opinione assai diffusa, l'assenza di entità politiche dotate di una libertà d'azione comparabile a quella di cui godono i poteri economici non è una questione di divario di sviluppo; il problema non è che le istituzioni politiche esistenti non hanno a tutt'oggi abbastanza tempo per unirsi in un nuovo sistema globale di tentativi ed errori democraticamente controllati. Al contrario, sembra quasi che l'atomizzazione dello spazio pubblico e il saturare tale spazio di scontri intercomunitari sia esattamente il tipo di «sovrastuttura» politica di cui la nuova gerarchia di potere, coadiuvata dalla strategia del disimpegno, ha bisogno e che coltiverebbe - apertamente e surrettiziamente - se solo glielo si consentisse. Per «non aver nulla da temere», l'ordine globale necessita di tantissimo disordine locale.

Nell'ultima citazione da Rorty, ho tralasciato il riferimento ai «dibattiti sui costumi sessuali» come un ulteriore fattore di «ostilità etniche e religiose» che consente ai «super-ricchi» di «non avere nulla da temere». Si tratta di un riferimento alla «Sinistra culturale» che, a dispetto di tutti i suoi meriti nel combattere la sadica intolleranza alla diversità culturale diffusa nella società americana, è, secondo Rorty, colpevole di aver distolto la

questione della privazione materiale, la maggiore fonte di ineguaglianza e ingiustizia, dall'attenzione pubblica. La questione dei costumi sessuali è stata senza dubbio sfruttata come uno dei principali pretesti per l'insorgere dell'intolleranza. Il punto, tuttavia, è che se nell'approccio con la differenza di costumi l'attenzione venisse incentrata sulla civiltà e la correttezza politica, avrebbe scarse possibilità di scavare più a fondo nelle radici della disumanità. E anzi farebbe un danno ancora maggiore: radicalizzerebbe la differenza e vieterebbe qualsiasi dibattito su virtù e demeriti relativi di forme di vita coesistenti.

L'assunto di tale approccio sarebbe che tutte le differenze sono buone e meritevoli di essere preservate per il semplice fatto che sono differenti; e che qualsiasi dibattito, per quanto serio, onesto e civile, sia da stigmatizzare qualora miri a riconciliare le differenze esistenti in modo da poter elevare gli standard complessivi che legano la vita umana a un più alto (e presumibilmente migliore) livello. Jonathan Friedman ha definito gli intellettuali sostenitori di tale visione «modernisti senza modernismo», vale a dire, pensatori usi, nella più trita tradizione modernista, alla trascendenza, ma privi di qualsiasi idea della destinazione cui la trascendenza potrebbe (o dovrebbe) alla fine condurre e incuranti di qualsiasi previa considerazione della sua forma. Il risultato è un involontario contributo alla perpetuazione, e finanche all'accelerazione, dell'attuale tendenza atomizzatrice che rende ancor più difficile un serio dialogo interculturale, l'unica iniziativa che potrebbe superare l'odierna incapacitante fissiparossia dei potenziali agenti politici del mutamento sociale.

Gli atteggiamenti cui sia Rorty sia Friedman si riferiscono non sono in realtà sorprendenti. Si potrebbe dire che è esattamente ciò che ci si aspetterebbe dall'élite intellettuale che decise di ripudiare il proprio ruolo moderno di illuminatrice, guida e maestra e seguì (o fu indotta a seguire) la leadership dell'altro settore dell'élite globale, quello affaristico, nella nuova strategia di distacco, allontanamento e disimpegno. Il problema non è tanto che le odierne classi intellettuali abbiano perso la fede nel progresso e siano diventate diffidenti rispetto a tutti i modelli avanzati di trasformazione progressista; un motivo più importante che le indusse ad abbracciare la strategia del disimpegno fu, a quanto pare, il rifiuto del paralizzante impatto degli impegni a lungo termine e dei pesanti e caotici legami di dipendenza che l'alternativa avrebbe inevitabilmente comportato. Al pari di molti dei loro contemporanei, i discendenti degli intellettuali moderni vogliono, e cercano, «più spazio». Il coinvolgimento con «l'altro», a differenza del principio del «e che gli altri si arrangino», ridurrebbe tale spazio, anziché ampliarlo.

La nuova indifferenza alla differenza viene teorizzata come riconoscimento del «pluralismo culturale»: la linea politica pervasa e supportata da tale teoria si chiama «multiculturalismo». A quanto pare, il multiculturalismo è guidato dal postulato della tolleranza liberale e dall'attenzione per il diritto delle comunità all'autoaffermazione e al pubblico riconoscimento delle identità da esse prescelte (o esercitate). Tuttavia, esso si esplica come una forza essenzialmente conservatrice: il suo effetto è una ridefinizione delle ineguaglianze, qualcosa che difficilmente susciterebbe l'approvazione pubblica, come «differenze culturali», da rispettare e coltivare. La bruttezza morale della privazione viene miracolosamente reincarnata sotto forma di bellezza estetica di tipo culturale. Ciò che in tale processo si è perduto di vista è che la domanda di riconoscimento è assolutamente sterile quando non puntellata dall'esercizio della redistribuzione, e che la rivendicazione comunitaria alla propria distinzione culturale è di ben scarsa consolazione per coloro i quali la sempre più disuguale divisione delle risorse mette in condizione di accettare «scelte» fatte a nome loro.

Alain Touraine [06] ha suggerito di operare una distinzione tra il «multiculturalismo»

in quanto postulato del rispetto per la libertà di scelte culturali tra una varietà di offerte culturali, e qualcosa di ben diverso (se non esplicitamente, quanto meno nelle sue conseguenze), una visione meglio definita come "multicomunitarismo". La prima chiede rispetto per il diritto degli individui a scegliere il proprio modo di vita e le proprie fedeltà; il secondo presume, al contrario, che la fedeltà degli individui sia qualcosa di scontato, determinata dalla realtà dell'appartenenza comunitaria e dunque da non includere nel negoziato. Confondere queste due visioni nel comune credo multiculturalista è, tuttavia, una consuetudine diffusa quanto fuorviante e politicamente dannosa.

Fino a quando tale confusione si perpetuerà, il «multiculturalismo» farà il gioco della globalizzazione priva di freni politici. Le forze globalizzatrici hanno mano libera con tutte le loro devastanti conseguenze, di cui la più diffusa è la montante ineguaglianza intersociale e intrasociale. L'antica, arrogante consuetudine di giustificare l'ineguaglianza con l'inferiorità di determinate razze è stata sostituita dall'immagine, all'apparenza più umana, di una fortissima disuguaglianza di condizioni umane dovuta all'inalienabile diritto di ciascuna comunità di perseguire il tipo di vita desiderato. Il nuovo culturalismo, al pari del vecchio razzismo, mira a placare gli scrupoli morali e a interpretare la realtà dell'ineguaglianza tra uomini o come una condizione che travalica la capacità d'intervento umana (nel caso del razzismo) o come uno stato di cose in cui gli esseri umani non dovrebbero intervenire, salvo in caso di violazione dei sacrosanti valori culturali. L'obsoleta, razzista formula di accettazione dell'ineguaglianza è stata strettamente associata alla moderna ricerca dell'«ordine sociale perfetto»: ciascun modello di costruzione dell'ordine implica necessariamente una selezione, ed è ragionevole pensare che razze inferiori incapaci di riprodurre standard umani decenti non trovino spazio in qualsiasi ordine che si avvicini alla perfezione. La nuova formula culturalista è, tanto per cambiare, intimamente correlata all'abbandono dei tratti caratteristici della «buona società». Se non appare possibile alcuna revisione dell'ordinamento sociale - dettato dall'inevitabilità storica o suggerito dal dovere etico - allora appare logico che chiunque abbia diritto di cercare il proprio posto nel fluido ordine della realtà e di accettare le conseguenze di tale scelta.

Ciò che la visione «culturalista» non dice è che l'ineguaglianza è la sua principale ragion d'essere e che il rappresentare le divisioni che essa alimenta come un aspetto inalienabile della libertà di scelta, anziché come un suo insormontabile ostacolo, è uno dei principali fattori del suo autoperpetuarsi.

Torneremo ancora ad analizzare il «multiculturalismo» nell'ultimo capitolo. Prima, però, ci sono altri problemi da esaminare.

8. Risultato: il ghetto

Nel corso del suo sviluppo, il processo di globalizzazione ha messo in luce un fenomeno del tutto inusitato: ha, al contempo, perso importanza e acquisito maggior significato. Da un lato, come osserva pol Virilio [01], la nozione di sovranità territoriale ha perduto ogni sostanza e buona parte dell'attrazione che esercitava in passato: se è possibile raggiungere e abbandonare all'istante qualsiasi angolo della terra, il controllo permanente di un territorio, con tutto il carico di oneri e doveri che ciò solitamente comporta, cessa di essere un vantaggio e diventa un fardello, anziché una risorsa nella lotta per il potere. Dall'altro, come sostiene Richard Sennett [02], «via via che le sempre mutevoli istituzioni economiche cessano di appartenere a un luogo specifico [...] cresce il coinvolgimento emotivo degli individui nei confronti di luoghi geografici quali nazioni, città e municipalità». Da un lato, è possibile fare ciò che si vuole nei confronti di luoghi remoti abitati da altre persone.

Dall'altro, non si può impedire che altri facciano qualcosa al proprio luogo di residenza, per quanto vigile e attenta possa essere la guardia.

Per quanto concerne l'esperienza quotidiana comune alla gran parte di noi, la conseguenza più rilevante della nascita della nuova rete globale di dipendenze unita al graduale, ma incessante, smantellamento della rete di sicurezza istituzionale che era solita proteggerci dalle stravaganze del mercato e dai capricci di un destino a esso legato è, paradossalmente, (sebbene per niente stranamente, da un punto di vista psicologico) "l'accresciuto valore del luogo in cui si vive". Un paradosso che Richard Sennett spiega così: «L'attaccamento al luogo in cui si vive nasce da un bisogno di appartenenza non alla 'società' in senso astratto, ma a un posto specifico; nel soddisfare tale bisogno, la gente sviluppa un senso di fedeltà e di coinvolgimento». Questa astrattezza, aggiungerei, è forse sempre stata la caratteristica saliente della «società»; oggi, tuttavia, appare ancor più evidente e fortemente avvertita.

È vero che la «società» è sempre stata un'entità "immaginata", mai concessasi all'esperienza nella sua interezza. Fino a poco tempo fa, tuttavia, tale immagine era di una comunità «premurosa e partecipe». Grazie alla rete di servizi previdenziali - considerati un diritto di nascita del cittadino, anziché una sorta di elemosina concessa ai meno capaci, agli invalidi e agli indolenti - tale immagine irradiava la confortante fede in un'assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali. La società era vista come una sorta di padre possente, severo e a volte implacabile, ma sempre un padre cui potersi rivolgere con fiducia e chiedere aiuto in caso di necessità. Una volta persi - o sottratti - molti degli efficaci strumenti di intervento posseduti all'epoca dell'incontestata sovranità dello Stato nazionale, la «società» perse, tuttavia, buona parte di tale immagine «paterna».

A volte può ancora far male, e molto anche, ma quando si parla di fornire i beni necessari per condurre una vita decente e combattere le avversità del destino, la società appare del tutto inerme. Non sorprende che le speranze di salvezza che potrebbero derivare dalle (opportunamente manipolate) torri di controllo della «società» avvizziscano e muoiano. Non sorprende neanche che la «buona società» sia una nozione che la gran parte di noi non si curerebbe neanche di considerare e che molti riterrebbero il farlo una pura e semplice perdita di tempo.

L'amore frustrato sfocia, nella migliore delle ipotesi, nell'indifferenza, ma più sovente nel rancore e nella diffidenza. Se la «società» non soddisfa il desiderio di una casa sicura non è tanto a causa della sua «astrattezza» (non è infatti più astratta o «immaginaria», ricordiamolo, della «nazione» o di qualsiasi altra comunità contemporanea), quanto del fatto che il ricordo del suo tradimento è ancora fresco e bruciante nella memoria popolare. Non ha mantenuto le promesse, palesemente rimangiandosi le più importanti tra queste. A quanti patiscono le pressioni di un'esistenza insicura e di prospettive incerte, essa promette ancor più, anziché meno, insicurezza, e con un drastico cambio di tono ancora difficile da digerire, i suoi portavoce parlano di maggiore «flessibilità» e invitano gli individui a esercitarsi a imparare da soli a sopravvivere, migliorare e costruirsi una vita dignitosa, di puntare sulle proprie forze, e di incolpare la propria svogliatezza qualora falliscano.

Tra le totalità immaginate alle quali le persone potevano pensare di appartenere e nelle quali pensavano di poter cercare (e presumibilmente trovare) rifugio, la voce «società» oggi risulta assente. Un tempo tale termine era sinonimo di Stato, armato sia di mezzi coercitivi sia di strumenti in grado di correggere quanto meno le ingiustizie sociali più oltraggiose. Tale tipo di Stato va sempre più scomparendo. Sperare che lo Stato, se chiamato in causa, faccia qualcosa di tangibile per mitigare l'insicurezza dell'esistenza non è molto più realistico che sperare di mettere fine alla siccità profondendosi in una danza della pioggia. Appare sempre più probabile che i perduti comfort di un'esistenza sicura debbano essere ricercati con altri mezzi. La sicurezza, come tutti gli altri aspetti della vita umana in un mondo sempre più individualizzato e privatizzato, è una questione da risolvere col sistema «fai da te». La «difesa del luogo», vista come condizione necessaria della sicurezza nel suo complesso, è una questione da risolvere al livello di comunità. Laddove lo Stato ha fallito, riuscirà la comunità, la comunità locale, la comunità «materiale», fisicamente tangibile, una comunità impersonificata in un "territorio" abitato dai propri membri e da nessun altro (nessuno che «non faccia parte di noi»), a proiettare il senso di «sicurezza» che il mondo nel suo complesso cospira palesemente a distruggere?

Il luogo in quanto tale può aver perso importanza per l'élite cosmopolita ormai in grado di guardare qualsiasi posto con distacco e da lontano, una capacità considerata un tempo prerogativa esclusiva degli uccelli. Anche i membri dell'élite di "globe-trotters" necessitano, tuttavia, di pause nei loro viaggi stressanti, di un periodo di riposo e tranquillità per riacquistare la forza di resistere alle tensioni quotidiane, e a tal fine abbisognano di un proprio posto sicuro in cui vivere. Forse gli altri posti, i posti degli altri, non interessano, ma quel posto tutto speciale che è casa propria interessa eccome. E forse proprio la consapevolezza di quanto arrendevoli e indifendibili siano i posti degli altri acuisce il bisogno di fortificare, di rendere impenetrabile e inespugnabile il proprio.

Condizioni di vita certe e sicure sono cose che non si possono comprare attingendo al proprio conto in banca, ma la sicurezza del luogo in cui si vive invece sì, a patto che il conto sia sufficientemente cospicuo, e quello dei «giramondo» di norma lo è. I cosmopoliti possono permettersi l'equivalente della "haute couture" nel campo della sicurezza. Tutti gli altri, non meno tormentati dall'oppressiva sensazione

dell'insopportabile volatilità del mondo e, tuttavia, essi stessi non abbastanza mobili da cavalcare le onde, dispongono solitamente di minori risorse e devono accontentarsi delle copie dozzinali dei modelli di alta moda. Ancora meno, in pratica quasi nulla, possono fare per mitigare l'incertezza e l'insicurezza endemiche del mondo in cui vivono, ma possono investire fino all'ultimo soldo nella sicurezza del loro corpo, delle loro proprietà, delle loro strade. Non molto tempo fa, quanti ritenevano che il confronto nucleare tra le superpotenze di allora sarebbe durato all'infinito cercarono rifugio facendosi costruire ripari antiatomici in formato familiare.

Oggi, quanti ritengono che non si possa fare nulla per mitigare, e ancor meno esorcizzare, lo spettro dell'insicurezza si affannano ad acquistare sofisticati sistemi d'allarme e chilometri di filo spinato. Ciò che cercano è l'equivalente di un rifugio antiatomico personale, un rifugio che chiamano «comunità». La «comunità» che cercano è sinonimo di «ambiente sicuro», libero da ladri e da estranei. «Comunità» è sinonimo di isolamento, separazione, muraglie protettive e cancelli monitorati.

Sulla scia della "Città di quarzo" di Mike Davis (1990), Sharon Zukin descrive gli spazi pubblici di Los Angeles così come sono stati rimodellati dalle esigenze di sicurezza dei residenti e dai loro custodi eletti o nominati: «Gli elicotteri ronzano sui cieli sovrastanti i quartieri ghetto; la polizia tormenta gli adolescenti ritenendoli potenziali membri di bande, i proprietari di case acquistano il tipo di armi da difesa che possono permettersi [...] o che hanno il coraggio di usare». Gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, continua la Zukin, sono stati «uno spartiacque nell'istituzionalizzazione della paura urbana».

"Elettori ed élite - una classe media in senso lato negli Stati Uniti -avrebbero potuto scegliere di approvare politiche statali tese a eliminare la povertà, gestire la conflittualità interetnica e integrare tutti in istituzioni pubbliche comuni. Invece hanno scelto di comprarsi la protezione, di alimentare il boom dell'industria della sicurezza privata".

La Zukin rileva uno dei pericoli maggiormente tangibili di quella che chiama «cultura pubblica» nella «politica della paura quotidiana». Il raggelante e terrorizzante spettro delle «strade insicure» tiene la gente lontana dagli spazi pubblici e le impedisce di ricercare le qualità necessarie per partecipare alla vita pubblica.

"Usare il «pugno di ferro» contro il fenomeno della criminalità costruendo più istituti penitenziari e comminando la pena di morte sono le fin troppo comuni risposte alla politica della paura. «Mettete sotto chiave l'intera popolazione», ho sentito dire a un uomo sull'autobus, portando così in un sol colpo la soluzione del problema al suo ridicolo estremo. Un'altra risposta è privatizzare e militarizzare lo spazio pubblico: rendere strade, parchi e finanche negozi più sicuri, ma meno liberi [03]".

La comunità vista come un esercito di guardiani armati che controllano l'ingresso; predatori e cacciatori all'agguato, in sostituzione della figura premoderna dell'orco del "mobile vulgus", promossi entrambi al rango di nuovi nemici pubblici numero uno; ridurre gli spazi pubblici a enclave, «difendibili» con accesso selezionato; separazione, anziché contrattazione, della vita in comune; criminalizzazione di qualsiasi differenza: sono questi i principali elementi dell'attuale processo di evoluzione della vita urbana, ed è nel quadro cognitivo di tale evoluzione che viene a formarsi la nuova nozione di «comunità».

Secondo tale nozione, comunità significa "identità", e «identità» significa esclusione dell'altro, soprattutto di un altro che si ostina a essere "diverso", capace di tirare brutte sorprese e combinare guai proprio a causa della sua diversità. Nella figura dell'estraneo (non semplicemente del «non familiare», ma dell'alieno, del «fuori-posto») le paure dell'incertezza, radicate nella totalità dell'esperienza di vita, trovano la tanto agognata e

attesa incarnazione. Finalmente non si subirà l'umiliazione di prendere le bastonate a capo chino; finalmente è possibile fare qualcosa di reale e concreto per parare i colpi del destino, e forse finanche respingerli o stornarli. Data l'intensità delle paure, se non esistessero estranei bisognerebbe inventarli. E, di fatto, vengono inventati, o piuttosto costruiti, quotidianamente: dagli occhi dei vicini, da telecamere a circuito chiuso, da guardie private armate fino ai denti. La vigilanza e le azioni difensive/offensive che essa innesca creano di per sé il bersaglio. Grazie a essi, l'estraneo viene trasformato in un alieno, e l'alieno in una minaccia. Le ansie frammentarie e fluttuanti assumono un nucleo solido. Il secolare sogno della purezza, fino a non molto tempo fa incentrato sulla visione della società «perfetta» (trasparente, prevedibile, libera dalle contingenze), ha adesso quale obiettivo principale una «comunità sicura». Ciò che dunque appare all'orizzonte del lungo cammino verso la «comunità sicura» (la comunità come "sinonimo" di sicurezza) è un bizzarro mutante di un «ghetto volontario».

Il ghetto, così lo definisce Loïc Wacquant [04], è una combinazione di limitazione spaziale e chiusura sociale: potremmo dire che il fenomeno del ghetto riesce a essere, al tempo stesso, geografico e sociale, mischiando la prossimità/distanza "fisica" con la prossimità/distanza "morale" (nella terminologia di Durkheim, esso unisce densità morale e densità fisica). I fenomeni di «limitazione» e di «chiusura» significherebbero, tuttavia, ben poco se non fossero accompagnati da un terzo elemento: l'"omogeneità" di chi è all'interno rispetto all'"eterogeneità" di chi è all'esterno. In tutta la lunga storia del ghetto, compreso quello dei neri americani, suo odierno archetipo, questo terzo elemento è stato alimentato dalla divisione etnico-razziale. Assume una forma simile nei numerosi «ghetti di immigrati» disseminati nelle città europee e americane. Solo la divisione etnico-razziale dà alla contrapposizione omogeneità/eterogeneità la capacità di fornire ai muri del ghetto quella sorta di solidità, durabilità e affidabilità di cui necessitano (e per cui sono necessari). Per tale motivo, la divisione etnico-razziale è un naturale «modello ideale», sulla cui falsariga vengono a formarsi tutti gli altri surrogati di divisione che pretendono di giocare il ruolo di terzo elemento, la divisione omogeneità/eterogeneità; modello che cercano disperatamente di emulare e a cui vorrebbero in ogni modo tarpare le ali.

I «ghetti volontari» non sono ovviamente ghetti veri e propri, e sono abitati appunto da residenti volontari (vale a dire che risultano attraenti, inducendo altri a costruirne repliche farsesche) proprio perché non sono «quelli veri». I ghetti volontari si differenziano da quelli reali per un aspetto fondamentale. I ghetti reali sono luoghi da cui non si può uscire (come afferma Wacquant: i residenti dei ghetti neri americani «non possono certo entrare come se niente fosse nei quartieri bianchi limitrofi, in quanto [...] verrebbero immediatamente inseguiti e fermati, o piuttosto sistematicamente vessati, dalla polizia»); scopo principale dei ghetti volontari, viceversa, è vietare l'ingresso agli estranei: i loro residenti sono liberi di uscirne a proprio piacimento.

Certo, le persone disposte a dare un braccio per il privilegio del «confinamento spaziale e della chiusura sociale» ci tengono a giustificare l'investimento dipingendo a fosche tinte quanto accade all'esterno, proprio come potrebbe apparire agli involontari residenti dei ghetti reali. Nessun motivo, tuttavia, per quanto pressante possa essere, riuscirebbe mai a convincere i residenti dei ghetti volontari a chiudere i cancelli, se costoro non fossero perfettamente coscienti del fatto che la decisione di acquistare casa entro le mura del quasi-ghetto non ha nulla di definitivo e irrevocabile. I ghetti reali significano privazione della libertà; i ghetti volontari intendono servire la causa della libertà.

Il loro soffocante effetto è una «conseguenza imprevista», non calcolata. I loro abitanti scoprono con sconcerto che quanto più sicuri si sentono all'interno del recinto, tanto meno familiare e più minacciosa appare la giungla all'esterno e tanto più coraggio ci vuole

per avventurarsi al di là del vigile occhio delle guardie o delle telecamere a circuito chiuso.

I ghetti volontari condividono con quelli reali la terrificante capacità di far sì che il proprio isolamento si autoproperpetui e si autoalimenti. Come ha osservato Richard Sennett [05], "gli appelli più accorati al mantenimento della legge e dell'ordine provengono dalle comunità maggiormente isolate da tutti gli altri abitanti della città [...]. Nel corso dell'ultimo ventennio le città americane sono cresciute in modo tale da creare aree etniche relativamente omogenee; non è casuale che anche la paura dell'elemento estraneo sia cresciuta al punto da far sì che queste comunità etniche venissero completamente isolate".

Incanalare le emozioni generate dall'incertezza esistenziale nella frenetica ricerca della «sicurezza nella comunità» produce gli stessi effetti di tutte le altre profezie che si autorealizzano: una volta avviato, tale processo tende a sostanziare le sue motivazioni originarie e a produrre sempre nuovi «validi motivi» e giustificazioni a loro difesa. In breve, aggiunge a posteriori nuove e più convincenti prove a sostegno dei motivi che l'avevano scatenato e del suo perpetuarsi. Alla fine, questo stesso perpetuarsi finisce col diventare la prova intrinseca della propria validità e correttezza, l'unica prova di cui abbia ormai bisogno.

Non lasciamoci, tuttavia, ingannare dall'apparente omogeneità degli impulsi alla «sicurezza nella comunità»; essa nasconde, infatti, profonde differenze nelle condizioni di vita sociale. Anche a voler dimenticare per un momento la differenza esistente tra il lusso profumato dei «quasi-ghetti» e il fetido squallore di quelli reali e immaginare che i rispettivi residenti si sentano al loro interno sicuri in ugual misura, resta sempre un mare di differenze tra (per citare la famosa metafora di Max Weber) l'indossare una «mantellina» e ritrovarsi rinchiusi in una gabbia di ferro. Chi indossa la mantellina può trovarla carina, comoda e confortevole, può finanche non riuscire a farne più a meno e rifiutarsi di cambiarla con qualsiasi cosa al mondo, ma ciò che la rende così attraente e mai irritante o oppressiva è la certezza di potersela sfilare di dosso come e quando si vuole. È la situazione «senza alternative», la condizione da «vietato uscire», che caratterizza l'abitante del ghetto, che fa sentire la «sicurezza dell'uguaglianza» come una gabbia di ferro: stretta, opprimente, inevitabile. Tale mancanza di scelta in un mondo pieno di persone libere di scegliere è una condizione ancor più insopportabile del grigiore e dello squallore di una residenza non liberamente eletta. Chi sceglie le comunità-ghetto può vivere la «sicurezza dell'identità» a casa propria; chi è confinato nei ghetti veri vive in una prigione.

In un'altra relazione tratta dalla serie dei suoi studi sui ghetti, Loïc Wacquant [06] mette a nudo la «logica istituzionale della segregazione e dell'aggregazione» risultante in «un livello considerevolmente più alto di frustrazione, povertà e sofferenza nel ghetto». I ghetti reali non sono tutti uguali. I ghetti dei neri americani, come abbiamo già osservato, rappresentano la sedimentazione di una doppia forma di rifiuto - classe e razza - e il colore della pelle garantisce che i loro residenti rimarranno sempre ben chiusi nelle loro prigioni molto più di quanto riuscirebbe a fare un esercito di carcerieri.

D'altro canto, le "banlieues" o "cités" francesi, le ex aree operaie ad alto tasso di immigrazione presentano una popolazione razzialmente mista i cui ragazzi passano il tempo libero passeggiando nelle ricche aree borghesi della città, liberi quanto meno di girovagare un po' nei grandi centri commerciali o in altri luoghi di intrattenimento frequentati dalla «gente comune». Né gli uni né gli altri, tuttavia, possono cancellare "le profonde stimmate derivanti dal vivere in un'area pubblicamente riconosciuta come una «discarica» per gente povera, famiglie operaie sempre più immiserite e gruppi di individui marginali".

Il meccanismo della segregazione e dell'esclusione può essere o meno integrato e rinforzato da ulteriori fattori relativi alla razza/colore della pelle, ma alla fine tutte le sue

varietà sono essenzialmente le stesse: "essere poveri in una società ricca significa avere lo status di un'anomalia sociale ed essere privati del controllo sulla propria rappresentanza e identità collettiva: l'analisi di questa macchia pubblica nel ghetto americano e nella periferia urbana francese [mostra] la 'spoliazione simbolica' che trasforma i loro abitanti in veri e propri reietti della società".

In poche parole, la ghettizzazione è una parte organica del meccanismo di rimozione dei rifiuti messo in moto all'epoca in cui i poveri non servono più come «esercito di riserva dei produttori» e sono invece diventati consumatori incompiuti e dunque inutili. Il ghetto, come Wacquant riassume nelle proprie conclusioni, «serve non come riserva di manodopera industriale, ma come mera discarica di cui la società circostante non ha alcun bisogno né economico né politico».

La ghettizzazione accompagna e integra la criminalizzazione della povertà; c'è un continuo scambio di popolazione tra i ghetti e i penitenziari, ciascuno dei quali serve da immenso e crescente bacino di alimentazione per l'altro. Ghetti e prigioni sono due aspetti complementari di una stessa strategia di "confinamento" e "immobilizzazione", mirante a «incatenare i piedi agli indesiderabili». E in un mondo in cui mobilità e facilità di spostamento sono diventati i principali fattori di stratificazione sociale, tale strategia è (sia fisicamente sia simbolicamente) lo strumento ultimo di definitiva esclusione e degradazione, impiegato per riciclare le «classi inferiori» e i poveri in generale in una «sottoclasse», una categoria espunta dal sistema di classi o da qualsiasi altro sistema sociale utile e funzionale e caratterizzata a priori per le sue proclività endemicamente criminali. In un altro studio [07], Wacquant sottolinea il nesso esistente tra criminalizzazione della povertà e istituzionalizzazione della condizione di precarietà del lavoro salariato nel mercato del lavoro «flessibile». Avendo abdicato al proprio ruolo di legislatore e supervisore delle relazioni di lavoro, nonché sempre più alla propria funzione economica in generale, lo Stato ricorre invece a una strategia «penitenziaria» (così Neil Christie definisce la politica penale basata soprattutto sulla detenzione carceraria) come mezzo per riconciliare i poveri alla loro nuova condizione: una volta diventati le sole «alternative alle incertezze del mercato del lavoro deregolamentato, carcere e ghetto trasformano la mera accettazione dell'«economia da casinò», con la sua lotta per la sopravvivenza priva di regole, in un'opzione accettabile e forse finanche desiderabile.

"Gli stessi partiti, politici, esperti e professori che ieri si mobilitavano, con evidente successo, al grido di «meno' Stato» in materia di prerogative del capitale e utilizzo del lavoro, oggi invocano con sempre maggior fervore «più' Stato» al fine di mascherare e contenere le deleterie conseguenze sociali, nei quartieri più bassi dell'arena sociale, della liberalizzazione del lavoro salariato e del deterioramento del sistema di protezione sociale".

Potremmo dire che le carceri sono ghetti dotate di mura, mentre i ghetti sono carceri senza muri. La loro differenza principale consiste nel metodo con cui i rispettivi residenti vengono immobilizzati al loro interno e messi in condizione di non poter fuggire, ma in entrambi i casi essi vengono incatenati al loro posto. Nella condizione in cui vivono, anche un solo briciolo di mobilità appare loro una libertà senza confini, e la ferrea morsa del «mercato del lavoro flessibile» un abbraccio benevolo. Aiutare gli altri a sopportare i patimenti di una vita precaria è l'ultima funzione che l'opulenta, consumatrice società «liquido-moderna» ha concesso di espletare agli altrimenti inutili reietti, oramai imprigionati nelle loro abitazioni-ghetto o nei penitenziari di Stato.

Tale funzione sarebbe più difficile da espletare qualora agli abitanti dei ghetti fosse

offerto, a mo' di ricompensa, quel riparo comunitario che gli altri, gettati senza salvagente in acque agitate e non controllate da bagnini, sognano invano. Non è questo, tuttavia, il caso. La vita nel ghetto non crea una comunità. Il condividere stimate e umiliazioni pubbliche non trasforma i sofferenti in fratelli; al contrario, fomenta l'odio e il disprezzo reciproco.

Gli uomini segnati dalle stimate possono provare simpatia o antipatia per chi versa nelle medesime condizioni, possono vivere gli uni accanto agli altri in pace o in guerra, ma se c'è una cosa assai improbabile che accada è che sviluppino un rispetto reciproco. «Gli altri sono come me» significa che gli altri sono altrettanto inaffidabili di quanto io stesso vengo ripetutamente accusato di essere; «essere più simili agli altri» significa essere più inaffidabile di quanto lo sono io.

Gli odierni luoghi di segregazione sociale coatta e stigmatizzante hanno ereditato il loro nome dai ghetti tardomedievali; anche qui, tuttavia, l'omonimia nasconde più di quanto non riveli. Per citare ancora Wacquant [08]:

"laddove il ghetto nella sua forma classica agiva in parte da scudo protettivo contro la brutale esclusione razziale, l'iperghetto ha perso il proprio ruolo positivo di cuscinetto collettivo e si è trasformato in una letale macchina di segregazione sociale nuda e cruda".

Nei ghetti contemporanei non è possibile che si crei alcun «cuscinetto collettivo» per il semplice motivo che l'esperienza del ghetto dissolve qualsiasi senso di solidarietà e distrugge la reciproca fiducia ancor prima che entrambe possano avere la minima possibilità di svilupparsi. Il ghetto non è una casa densa di sentimenti comunitari. Al contrario, è un laboratorio di disintegrazione sociale, atomizzazione e anomia.

"Per riguadagnare un briciolo di dignità e riaffermare la legittimità del proprio status agli occhi della società, i residenti della 'cité' come del ghetto tendono di norma a porre un'enfasi eccessiva sulla loro rettitudine morale in quanto individui (o in quanto membri di una famiglia) e a unirsi alla tendenza dominante di denunciare quanti si «approfittano» immeritatamente dei programmi sociali, 'faux pauvres' e «truffatori previdenziali». È come se potessero acquistare valore solo svalutando il loro quartiere e i loro vicini.

Si impegnano inoltre a perseguire tutta una serie di strategie di distinzione e di distacco sociale che contribuisce a minare la coesione sociale".

Riassumendo: ghetto significa "impossibilità di creare una comunità". Tale caratteristica del ghetto fa della politica dell'esclusione, incarnata nella segregazione e immobilizzazione spaziale, una scelta doppiamente sicura e a prova di errore in una società che non riesce più a tenere tutti i propri membri «in gioco», ma desidera mantenere tutti coloro che possono ancora giocare allegramente occupati, e soprattutto ubbidienti.

9. Tante culture, una sola umanità?

«Multiculturalismo» è la risposta più comune fornita in questi giorni dalle classi colte all'incertezza dilagante su quali valori meritino di essere onorati e coltivati e quali le strade da perseguire con ferrea determinazione. Tale risposta sta rapidamente diventando il canone del «politicamente corretto»; si sta addirittura trasformando in un assioma che non occorre più reiterare, nel "prolegòmenon" a qualsiasi ulteriore deliberazione, nella pietra miliare della "doxa": non una conoscenza in sé, ma il tacito assioma di tutto il pensiero che conduce alla conoscenza.

In poche parole, l'invocazione del «multiculturalismo», quando fatta dalle classi colte, odierna incarnazione degli intellettuali d'epoca moderna, significa: spiacenti, non possiamo tirarvi fuori dal guazzabuglio in cui vi trovate. Certo, c'è una gran confusione sui valori, sul significato dell'espressione «essere umano», sui modi più giusti di convivere; ma dipende da voi mettere le cose a posto e sopportarne le conseguenze qualora non siate soddisfatti dei risultati. Certo, c'è una grande cacofonia di voci ed è assai improbabile che si riesca a cantare tutti all'unisono, ma non vi preoccupate: nessuna voce è necessariamente più intonata di un'altra e, se anche lo fosse, non ci sarebbe comunque modo di scoprirlo; così sentitevi pure liberi di cantare (di comporre, se ne siete in grado) la vostra melodia (non peggiorerete di certo la cacofonia; è già assordante e una voce in più non cambierà nulla).

A questa caustica affermazione sulla fatuità del credo «multiculturalista», Russell Jacoby [01] ha dato il titolo "La fine dell'utopia". Questo titolo contiene un messaggio: le classi colte dei nostri tempi non hanno nulla da dire in merito alla forma ideale della condizione umana. È per questo motivo che cercano rifugio nel «multiculturalismo», quella «ideologia della fine dell'ideologia».

Ribellarsi allo "status quo" richiede sempre coraggio, considerando le imponenti forze ammassate in sua difesa; e il coraggio è proprio la qualità che gli intellettuali, un tempo famosi per il loro acceso radicalismo, hanno perduto sulla via dell'acquisizione dei loro nuovi ruoli e «nicchie» di esperti, docenti accademici o celebrità mediatiche. Si sarebbe tentati di prendere questa versione leggermente aggiornata della "trahison des clercs" per spiegare il mistero della rassegnazione e indifferenza che ha colpito le classi colte.

Bisogna, tuttavia, resistere a tale tentazione. Dietro la migrazione degli intellettuali alla loro odierna condizione di equanimità covano motivi più profondi della pura e semplice pavidità dell'élite intellettuale. Le classi colte non sono le sole ad aver compiuto tale migrazione, e sono anzi in numerosa compagnia: i poteri economici sempre più extraterritoriali, una società sempre più impegnata a trasformare i propri membri in consumatori anziché produttori, e una modernità sempre più fluida, «liquefatta»,

«deregolamentata». E nel corso di tale migrazione hanno intrapreso trasformazioni simili a quelle che hanno caratterizzato il resto dei loro compagni di viaggio. Tra queste, due in particolare risaltano come possibili spiegazioni dello spettacolare successo conquistato dalla «ideologia della fine dell'ideologia». La prima è il "disimpegno" quale nuova strategia di potere e dominio; la seconda, l'"eccesso" quale odierna forma di sostituzione della regolamentazione normativa.

Gli intellettuali dell'epoca moderna erano uomini votati a una missione: assistere il processo di «reimpianto degli sradicati» (o, per usare i termini oggi in voga tra i sociologi, «reinserimento dei disadattati»). Tale missione prevedeva due compiti.

Il primo consisteva nell'«illuminare la gente», vale a dire fornire a uomini e donne disorientati e perplessi, strappati a forza dalla monotona routine della vita comunitaria, giroscopi assiologici e quadri cognitivi che permettessero a ciascuno di essi di navigare in mari sconosciuti e tempestosi i quali richiedevano capacità di sopravvivenza mai prima richieste loro e che dunque non avevano mai avuto occasione di acquisire; offrire nuovi punti di orientamento, nuovi obiettivi di vita e nuove fedeltà e standard comportamentali al posto di quelli solitamente forniti dalle comunità in cui l'uomo era assegnato dalla culla alla bara, ma ormai estinti, non più disponibili o diventati ben presto inservibili.

Il secondo era coadiuvare l'opera intrapresa dai legislatori: elaborare e realizzare nuovi scenari adeguatamente strutturati e contrassegnati che rendessero la navigazione possibile ed efficace e plasmassero, in tal modo, l'ancora informe «massa»; in pratica, si trattava di creare un «ordine sociale» o più esattamente una «società ordinata».

Entrambi i compiti scaturivano dal medesimo grande obiettivo della rivoluzione moderna: costruire lo Stato nazionale, sostituire un mosaico di comunità locali con la «società immaginata», un nuovo, fortemente integrato sistema fondato sullo Stato nazionale. Ed entrambi i compiti richiedevano un confronto diretto di tutti i suoi agenti - economici, politici o spirituali - con i corpi e le anime degli oggetti della Grande trasformazione in atto. La costruzione dell'industria moderna si riassunse nella sfida di strappare i produttori dalla tradizionale routine comunitaria e impiantarli in un'altra routine progettata e gestita dai proprietari di fabbrica e dai loro attendenti. La costruzione dello Stato moderno consistette nel sostituire le vecchie fedeltà alla parrocchia, alla comunità del vicinato o alla guida degli artigiani con nuove fedeltà di tipo urbano all'astratta e remota totalità della nazione e alle leggi della terra. Queste nuove lealtà, a differenza di quelle vecchie e obsolete, non potevano contare su meccanismi spontanei e pragmatici di autoriproduzione; dovettero essere accuratamente elaborate e pazientemente instillate nel corso del processo di educazione della massa organizzata. La costruzione e il mantenimento dell'ordine moderno richiedevano manager e docenti. L'epoca della costruzione dello Stato nazionale doveva essere, e fu, l'epoca del coinvolgimento diretto tra governanti e governati.

Oggi le cose sono cambiate, o quanto meno vanno cambiando sempre più. La nostra è un'epoca di disimpegno; il modello panottico di governo, basato sulla sorveglianza e su una costante opera di monitoraggio e rettifica comportamentale dei governati, va rapidamente disgregandosi e cedendo il passo a un sistema di autosorveglianza e automonitoraggio, altrettanto efficace nello stimolare un comportamento «idoneo» (funzionale al sistema) rispetto al vecchio metodo di governo, ma molto meno costoso. Al posto delle colonne di soldati, oggi abbiamo gli sciame.

A differenza delle prime, gli sciame non hanno bisogno di sergenti o caporali; trovano immancabilmente la propria strada senza alcun bisogno di ufficiali di Stato maggiore e dei loro ordini. Nessuno dirige gli sciame verso prati fioriti e non c'è alcun bisogno di minacciare reprimende agli svogliati e rimetterli in riga con la frusta. Chiunque desideri

tenere gli sciami puntati sull'obiettivo deve mirare ai fiori del prato, non pensare alla traiettoria di una singola ape.

È come se la bisecolare profezia di Claude-Henri de Saint-Simon e la visione del comunismo di Karl Marx si fossero avverate: la gestione degli uomini viene sostituita dalla gestione delle cose (con gli uomini chiamati a seguire le cose e adattare le proprie azioni alla loro logica).

A differenza delle colonne di soldati, gli sciami sono "coordinati" senza essere "integrati". A differenza delle prime, ciascuna «unità» che compone lo sciame è un'entità «volontaria», che si mette in marcia e procede da sé, ma sempre a differenza delle colonne militari la possibile casualità dell'effetto complessivo dell'autonomia viene eliminata senza dover ricorrere al sistema dell'«integrazione tramite l'ubbidienza agli ordini». Non viene emanato alcun ordine né si odono richiami alla disciplina. Qualora siano lanciati appelli, sono sempre rivolti all'«interesse individuale» e alla comprensione. La sanzione minacciata per qualsiasi condotta indebita è un danno autoinflitto, la cui colpa è imputata all'ignoranza dell'interesse: l'interesse individuale, non «il bene del tutto». Lo sciame può marciare al passo senza che nessuna delle sue singole entità abbia la benché minima idea di cosa significhi «il bene comune». Al pari delle torrette di guardia del Panopticon, altro costoso apparato del «potere coinvolto», indottrinamento ideologico e mobilitazione, sono diventati del tutto inutili.

Secondo l'interpretazione della grande commedia del disimpegno offertaci da Daniel Cohen [02], economista della Sorbona, non è più funzione dell'impresa guidare, regolare e controllare gli impiegati, bensì è l'opposto: sta ai dipendenti provare il loro ardore, dimostrare di valere più dei propri colleghi.

In un curioso ribaltamento del modello marxiano di rapporto capitalista-lavoratore, in cui i primi pagano solo il minimo necessario a garantire il riprodursi della capacità lavorativa dei secondi (della loro «forza lavoro»), ma esigono una quantità di lavoro di gran lunga superiore a quanto spendono, le aziende odierne pagano i dipendenti in base al tempo di svolgimento delle loro mansioni, ma avanzano pretese su tutte le loro capacità, sulla loro intera vita e personalità. La spietata competizione si è spostata dall'esterno all'interno degli uffici aziendali: lavorare significa fornire quotidianamente prova della propria capacità e dedizione, e non esistono meriti sufficienti a garantire stabilità per il futuro. Cohen cita un rapporto della National Agency for Working Conditions: «Frustrazione, isolamento, competizione dominano» la condizione degli impiegati. Cita anche Alain Ehrenberg [03], secondo cui le neurosi causate dai conflitti con le autorità hanno ceduto il posto a «depressione causata dalla paura di non essere 'all'altezza' e di non offrire 'prestazioni' comparabili a quelle del collega che sta a fianco». E, infine, Robert Linhart [04]: l'altra faccia dell'autonomia e dello spirito di iniziativa è costituita da «sofferenze, confusione, un sentimento di disperazione, stress e paura». Allorché la dedizione al lavoro si trasforma in una lotta quotidiana per la sopravvivenza, chi ha più bisogno di un controllore? Con i lavoratori quotidianamente sferzati dalla paura e da una insicurezza endemica, chi ha più bisogno di manager che fanno schioccare la frusta?

Da colonne di soldati a sciami; dalle aule scolastiche alla rete mediatica, a Internet e a software didattici sempre meno distinguibili dai videogiochi. Chi cerca lavoro è chiamato a «darsi da fare» o ad affidarsi a qualche consulente aziendale (Gordon Brhaun, il ministro degli Esteri britannico, decise di dotare gratuitamente di un cellulare tutti i disoccupati in cerca di lavoro per essere sicuro che fossero sempre reperibili); gli apprendisti sono chiamati a «determinare la propria quotazione», come si fa per i titoli azionari o le valute. In nessuno dei due casi si fa appello al coinvolgimento vecchio stampo, quella miscela di controllo rigoroso e amorevole direzione. Qualsiasi funzione di direzione sia ancora

operante è una forma indiretta, obliqua, di manipolazione tramite la seduzione; è una direzione a distanza.

La seconda svolta decisiva - la sostituzione della regolamentazione normativa e della vigilanza poliziesca con i seduttivi poteri dell'eccesso - è strettamente correlata alla trasformazione delle strategie di governo e all'avvento del modello di coordinamento senza integrazione.

Il verdetto di condanna a morte per le regole non è mai stato pronunciato e tanto meno ha raggiunto le pagine dei giornali, ma il loro destino è stato segnato allorché (metaforicamente parlando) dalla crisalide della società capitalista dei produttori è sfata la farfalla della società dei consumatori.

Questa metafora è, tuttavia, corretta solo in parte, dal momento che il passaggio in questione non fu affatto così repentino come la nascita di una farfalla. Ci volle molto tempo per rendersi conto che troppe cose erano cambiate nelle condizioni e obiettivi di vita degli uomini perché fosse possibile interpretare le realtà emergenti come niente più che una versione aggiornata e migliorata di quelle vecchie; per capire che il gioco della vita aveva acquisito tante e tali regole e poste in palio nuove da meritarsi un nome proprio. In retrospettiva, tuttavia, possiamo individuare la nascita della società dei consumi e della mentalità consumistica grosso modo nell'ultimo, quarto del secolo scorso, allorché la teoria del valore del lavoro di Menger/Ricardo/Marx/Mill venne sfidata da quella dell'utilità marginale di Menger/Jevons/Walras; allorché si disse chiaro e tondo che ciò che conferisce valore alle cose non è il sudore necessario per produrle (come avrebbe asserito Marx), né l'autosacrificio necessario per ottenerle (come affermò Georg Simmel), bensì un "desiderio di soddisfacimento"; allorché l'antica "querelle" su chi fosse il miglior giudice del valore delle cose, il produttore o il consumatore, fu risolta senza mezzi termini a favore del secondo, e quando la questione del diritto di trasferire il giudizio di competenza venne mischiata con quella dei diritti sul valore/paternità. Allorché si verificò tutto ciò, divenne chiaro che (come afferma Jean-Joseph Goux) «per creare valore, tutto ciò che serve è creare, con tutti i mezzi possibili, una sufficiente intensità di desiderio», e che «ciò che in ultima analisi crea il surplus di valore è la manipolazione del surplus di desiderio» [05].

Di fatto, come Pierre Bourdieu avrebbe con grande successo affermato più tardi, tentazione e seduzione hanno finito col sostituire la regolamentazione normativa e il controllo poliziesco quali principali mezzi di costruzione del sistema e di integrazione sociale. È l'infrazione alla norma (o piuttosto l'oltrepassarla costantemente, con una frenesia che nega alle consuetudini il tempo necessario per cristallizzarsi in regole) il principale risultato della tentazione e l'essenza stessa della seduzione. E in assenza della regola, l'eccesso è la sola speranza di vita. Nella società dei produttori, l'eccesso era sinonimo di spreco, e per tale motivo osteggiato e denigrato, ma era nato come una malattia esistenziale nei confronti della norma (una malattia terminale, come si scoprì).

Nel mondo privo di regole, l'eccesso si è trasformato da un veleno in una medicina per le malattie della vita, forse l'unico sostegno esistenziale disponibile. L'eccesso, il nemico giurato della regola, è assurdo esso stesso a regola, forse l'unica oggi esistente. Certo, una regola alquanto curiosa, che sfugge a qualsiasi definizione. Una volta spezzate le catene normative, l'eccesso viene a perdere di significato: allorché l'eccesso diventa la norma, non esiste più nulla di eccessivo.

Come afferma Jacques Elmi [06], paura e angoscia sono oggi giorno i «tratti distintivi» dell'«uomo occidentale», in quanto sono radicate nella «impossibilità di riflettere su una così enorme molteplicità di opinioni».

Vengono costruite nuove strade e si blocca l'ingresso di quelle vecchie; i flussi di entrata

e uscita e i sensi di marcia consentiti cambiano continuamente, mentre le Land Rover tornate prepotentemente di moda (quelle a quattro ruote motrici e, ancor più, quelle dotate di sistema direzionale satellitare) hanno reso sentieri asfaltati e segnaletica stradale del tutto inutili. Il nuovo compromesso induce questi girovaghi a osannare quotidianamente la propria libertà di movimento e a vantare con orgoglio la velocità e la bruciante accelerazione dei loro veicoli; di notte, essi sognano anche maggior sicurezza e autofiducia laddove, di giorno, devono decidere dove svoltare e a quale meta puntare.

Heather Hopfl [07] osservò, alcuni anni fa, che l'offerta di eccesso sta rapidamente trasformandosi nella maggior preoccupazione della vita sociale tardomoderna, e padroneggiare l'eccesso è ciò che nella società tardomoderna passa per libertà individuale: l'unica forma di libertà che gli uomini e le donne dei nostri tempi conoscano.

"Giunti quasi al termine del ventesimo secolo, assistiamo a un crescente interesse per la produzione complessa, apparentemente al fine di servire gli interessi del consumo, e al proliferare dell'eccesso, di una eterogeneità di scelta e di esperienza foriera di libertà, della costruzione e perseguimento di sublimi oggetti del desiderio. La creazione di manufatti da sogno, di oggetti del desiderio, di personalità, di «stili di vita», modalità d'interazione, modi di agire, modi di costruire identità e via dicendo, diventa una fatica immane mascherata come una sempre più ampia possibilità di scelta. La produzione riempie ogni spazio. La scelta è una sconcertante illusione".

Illusione o meno che sia, sono queste le condizioni di vita in cui ci ritroviamo: l'unica cosa che non ci è dato scegliere. Se la sequenza di passi non è predeterminata da una norma (per non parlare di una norma chiara e precisa), allora è soltanto un continuo sperimentare che offre la speranza di trovare un giorno il proprio obiettivo, e tale sperimentazione richiede un mucchio di strade alternative. Giorj Bernard Shaw, uomo di grande ingegno, ma anche grande fotografo amatoriale, una volta affermò scherzosamente che al pari di un salmone che deve produrre miriadi di uova per sperare che solo qualcuna di queste si schiuda e produca una nuova vita, un fotografo ha bisogno di scattare miriadi di fotografie per ottenerne qualcuna di buona fattura. Oggigiorno, per sopravvivere, tutti noi sembriamo adottare la stessa strategia del salmone.

L'eccesso diventa una regola di raziocinio. L'eccesso non appare più eccessivo, così come lo spreco non sembra più una pratica scialacquatrice.

Il principale significato di termini quali «eccessivo» e «scialacquatorio» e il principale motivo per disdegnarli in base alla fredda e calcolatrice etica della razionalità strumentale è in fin dei conti la loro «futilità». In una vita fatta di sperimentazione, tuttavia, l'eccesso e lo spreco non sono affatto futili; al contrario, sono le condizioni indispensabili per una razionale ricerca degli obiettivi. Quand'è che l'eccesso diventa eccessivo? Quand'è che lo spreco diventa scialacquatorio? Non esiste una risposta precisa a tali domande, e certo nessun modo di rispondervi in anticipo. Si possono rimpiangere gli anni sprecati e l'eccessivo dispendio di energia e di denaro, ma non è possibile distinguere l'eccesso dalla giusta misura né lo spreco dal necessario se non quando ci si è già scottati le dita ed è giunto il tempo delle recriminazioni.

Ritengo che l'«ideologia della fine dell'ideologia», propria dei multiculturalisti, possa essere interpretata al meglio come una chiosa intellettuale sulla condizione umana venutasi a creare sotto il duplice impatto del potere-attraverso-il-disimpegno e della regolamentazione-attraverso-l'eccesso. Il «multiculturalismo» è un modo per le classi colte di adattarsi a queste nuove realtà. È un appello alla riconciliazione: ci si è arresi alle nuove realtà, si è cessato di sfidarle e di contestarle, che le cose (gli esseri umani, le loro

scelte e il destino che ne consegue) «seguano il loro corso». È anche un prodotto della parodia del mondo caratterizzato dal disimpegno, quale principale strategia di potere, e dalla sostituzione della varietà e dell'eccesso alle regole stabilite. Se le realtà non sono più messe in discussione e si dà per scontato che non esistano alternative, le si può rendere supportabili solo replicandone le caratteristiche nel proprio modo di vita.

Nella nuova "Weltanschauung" dei creatori e distributori di opinioni, le realtà in oggetto ricalcano il modello del Dio tardomedievale costruito dai francescani (e in particolare dai "Fratricelli", i loro «fratelli minori») e dai nominalisti (un nome per tutti: Guglielmo di Occam). Nel resoconto fornitoci da Michael Allen Gillespie [08], il Dio francescano/nominalista era «volubile, dal terrificante potere, imperscrutabile, imprevedibile, non impastoiato dalla natura o dalla ragione e indifferente al bene e al male». Soprattutto, Egli era assolutamente irriducibile alle facoltà intellettive e alle capacità pratiche degli esseri umani. Non c'era nulla da guadagnare a tentare di forzare la mano di Dio, e dal momento che tutti i tentativi in tal senso erano destinati a fallire e a testimoniare semplicemente la presunzione umana, essi erano al contempo empì e vani. Dio non doveva nulla agli uomini. Una volta che li ebbe creati e intimato loro di trovare la propria strada, si ritirò. Nel saggio "La dignità dell'uomo", Giovanni Pico della Mirandola [09], il grande codificatore delle confidenti ambizioni rinascimentali, trasse da tale distacco l'unica conclusione sensata. Dio, concluse, creò l'uomo "come una creatura di natura indeterminata, e avendolo posto al centro dell'universo, gli disse: «Non ti abbiamo assegnato alcun posto prestabilito, o Adamo, né una forma appartenente a te solo, né alcuna funzione speciale, e proprio a cagione di ciò tu potrai avere e possedere, in base ai tuoi desideri e al tuo senno, qualsiasi luogo, qualsiasi forma e qualsiasi funzione tu desideri [...]. Sarai tu stesso, libero da qualsiasi costrizione, a decidere la natura che ti è propria»".

Oggi tocca alla società seguire l'esempio del Dio francescano/nominalista e ritirarsi. Peter Drucker, quel concentrato di Guglielmo di Occam e Pico della Mirandola dell'era del capitalismo «liquido-moderno», compendiò il nuovo credo, in perfetta sintonia con lo spirito dell'epoca, in una frase a effetto: «Non più salvezza da parte della società». Adesso tocca ai singoli individui sostenere le proprie istanze «in base ai loro desideri e al loro senno», di provarne la validità e difenderle contro i fautori di altre istanze. Non serve a nulla invocare i verdetti della società (l'ultima delle autorità cui l'orecchio moderno avrebbe prestato ascolto) al fine di sostenere la propria istanza: primo, l'invocazione non verrebbe creduta, dal momento che i verdetti – qualora siano pronunciati – sono sconosciuti e destinati a restare tali; secondo, se c'è una cosa che si sa di certo sui verdetti della società è che essi non durano mai a lungo e che non c'è modo di sapere in che direzione andranno i successivi; e terzo, al pari del Dio tardo-medievale, la società è «indifferente al bene e al male».

Solo dando per scontata una tale natura della società, il «multiculturalismo» acquisisce validità. Se la «società» non ha preferenze se non quella che gli esseri umani, individualmente o in gruppo, scelgano le proprie preferenze, allora non c'è modo di sapere se una preferenza è migliore di un'altra. Nel commentare l'invito di Charles Taylor ad accettare e rispettare le differenze tra culture scelte su base comunitaria, Fred Constant [10] osservò che accettare quell'invito sortisce un duplice effetto: viene riconosciuto, in pari tempo, il diritto alla differenza e il diritto all'«indifferenza». Mi permetto di aggiungere che, mentre il diritto alla differenza viene garantito ad altri, sono di norma quanti garantiscono tale diritto ad arrogare a se stessi il diritto di restare indifferenti, di astenersi dal giudizio. Quando alla reciproca tolleranza si affianca l'indifferenza, le culture comunitarie possono vivere l'una affianco all'altra, ma raramente comunicano, e se lo

fanno tendono a scambiare il grilletto della pistola per un telefono. Nel mondo del «multiculturalismo» le culture possono coesistere, ma è molto difficile che tale convivenza arrechi loro benefici.

Constant si chiede: il pluralismo culturale è un valore in sé, oppure il suo valore scaturisce dal suggerimento (la speranza) che esso potrebbe migliorare la qualità dell'esistenza comune? Non appare immediatamente chiaro quale delle due risposte il programma multiculturalista preferisca; la questione non è assolutamente retorica e non determina la scelta tra risposte, a meno che non si spieghi meglio cosa significa il «diritto alla differenza». Tale diritto lascia inoltre adito a due interpretazioni, profondamente diverse nelle loro conseguenze.

Un'interpretazione implica la solidarietà tipica degli esploratori: se da un lato tutti noi, individualmente o collettivamente, siamo impegnati nella ricerca della migliore forma di umanità di cui vorremmo tutti alla fine godere, dall'altro ciascuno di noi esplora una strada diversa e torna dalla spedizione con scoperte diverse. Nessuna di tali scoperte può essere dichiarata valida "a priori", e nessun tentativo di trovare la miglior forma di umanità può essere scartato in anticipo come fuorviante e non meritevole di attenzione. Al contrario: la pluralità di scoperte accresce la possibilità di ridurre il numero delle molte possibilità destinate a restare ignorate e non collaudate. Ciascuna scoperta potrebbe arrecare benefici a tutti gli esploratori, a prescindere dalla strada battuta da ciascuno di essi. Ciò non significa che tutte le scoperte abbiano uguale valore, ma il loro valore reale può essere determinato solo attraverso un approfondito dibattito che dia spazio a tutte le voci e in cui sia possibile condurre raffronti costruttivi e in "bona fide". In altre parole, il riconoscimento di una varietà culturale è l'inizio, non la fine, della questione; non è che il punto di partenza di un lungo e forse tortuoso, ma alla fine proficuo, "processo politico".

Il processo politico concreto, fatto di dialogo e negoziato e teso al raggiungimento di una soluzione concordata, verrebbe vanificato e reso del tutto irrealizzabile, se sin dall'inizio si desse per scontata la superiorità di alcuni contendenti e l'inferiorità di altri. Ma si fermerebbe ancor prima di partire anche qualora prevalesse la seconda interpretazione del concetto di pluralismo politico, vale a dire qualora si presumesse (come fa -apertamente o surrettiziamente - il programma «multiculturalista» nella sua versione più comune) che qualsiasi differenza esistente debba essere perpetuata semplicemente perché è una differenza.

Charles Taylor [11] rifiuta giustamente questa seconda eventualità:

"un debito rispetto per l'uguaglianza richiede più del semplice assioma che ulteriori studi ci faranno vedere le cose a questo modo; richiede giudizi concreti di pari valore applicati ai costumi e alle creazioni di tali culture diverse [...]. Così com'è formulata, la richiesta di riconoscimento paritario è inaccettabile".

Poi, però, Taylor condiziona il proprio rifiuto all'affermazione che la questione del valore relativo delle scelte culturali va lasciato a ulteriori studi: «L'ultima cosa che in questa fase desideriamo dagli intellettuali eurocentrici è una serie di giudizi positivi sul valore delle culture che non hanno studiato approfonditamente». Il riconoscimento del valore è saldamente rinchiuso negli uffici degli intellettuali. E fedele alla natura delle professioni accademiche, sarebbe sbagliato quanto bizzarro attenderci un giudizio ragionato senza un «progetto di studio» prima elaborato e poi analizzato "sine ira et studio". «Dietro attenta disamina, o troveremo nella cultura C qualcosa di grande valore, oppure no. Siamo comunque noi, i titolari di cattedre accademiche, i soli aventi titolo a chiamare una scoperta scoperta».

Taylor accusa gli intellettuali inclini al «multiculturalismo» di aver tradito la loro vocazione accademica, mentre dovrebbe censurarli per aver ristretto l'ambito dei doveri dell'"homo politicus", del membro della "polis".

Taylor passa poi a suggerire che nei casi in cui "sembriamo sapere" che una determinata cultura ha un valore in sé e dunque merita di perpetuarsi, non v'è più alcun dubbio che la differenza incarnata da una certa comunità debba essere preservata in futuro, e che dunque occorra limitare i diritti di quegli individui in grado di fare scelte passibili di mettere in dubbio il futuro di tale differenza. Nel costringere i suoi residenti a mandare i figli nelle scuole francofone, il Québec – un caso assolutamente non esotico e misterioso, ma conosciuto e studiato a fondo – offre a Taylor il modello di quanto si potrebbe (o dovrebbe) fare in questi casi.

"Non è solo una questione di rendere la lingua francese disponibile a quanti potrebbero sceglierla [...]. Si tratta anche di assicurarsi che in futuro vi sia qui una comunità di persone che vorrà concedersi l'opportunità di usare la lingua francese. Politiche volte alla sopravvivenza cercano attivamente di 'creare' membri della comunità, ad esempio, assicurandosi che le generazioni future continuino a identificarsi come di madrelingua francese".

Quello del Québec è un caso «semplice» (potremmo dire innocuo), che agevola fortemente l'ipotesi di un suo valore generale. Ben più difficile da sostenere sarebbe la validità del fenomeno in oggetto, qualora si scegliesse un altro aspetto della distinzione-"cum"-separazione culturale, un aspetto che, a differenza della lingua francese (o qualsiasi altra), noi, gli «intellettuali eurocentrici», multilinguistici come siamo per quanto attaccati alle nostre fisime e manie consuetudinarie, detesteremmo e da cui preferiremmo tenerci alla larga, nascondendoci dietro la maschera dei progetti di ricerca non ancora avviati o conclusi. La generalizzazione apparirebbe molto meno convincente anche qualora ci ricordassimo che la lingua francese nel caso del Québec è solo uno – e insolitamente innocuo – dei tanti membri di una grande famiglia di simboli, quasi tutti ben più pericolosi, cui le comunità di tutto il mondo tendono a ricorrere per tenere i ranghi dei membri esistenti ben serrati e «creare nuovi membri» (vale a dire, costringere i neonati o i non ancora nati a restare nei ranghi, predeterminando, mediante il ricorso a quegli stessi simboli, le loro scelte e perpetuando così la separazione comunitaria); altri membri di quella famiglia sono, ad esempio, la circoncisione femminile o determinate acconciature per le fanciulle in età scolare. Se teniamo conto di tutto ciò, potremmo essere più inclini ad accettare il fatto che, per quanto dobbiamo rispettare il diritto della comunità alla protezione contro le forze assimilatrici o atomizzanti gestite dallo Stato o da una cultura dominante, dobbiamo parimenti rispettare il diritto degli individui a essere protetti dalle pressioni comunitarie volte a negare o impedire una libera scelta. I due diritti sono notoriamente difficili da conciliare e da garantire contemporaneamente, e la questione con cui ci confrontiamo quotidianamente e cui dobbiamo quotidianamente dare risposta è come procedere allorché entrano in collisione. Quale dei due diritti è più forte, abbastanza forte da annullare o accantonare le istanze avanzate dall'altro?

Nel rispondere all'interpretazione di Charles Taylor del diritto al riconoscimento, Jürgen Habermas [12] inserisce nel dibattito un altro valore, lo «Stato costituzionale democratico», in gran parte assente nel ragionamento di Taylor. Se concordiamo sul fatto che il riconoscimento della varietà culturale sia il giusto e corretto punto di partenza per qualsiasi discussione sensata sui valori umani comuni, dovremmo anche concordare sul fatto che lo «Stato costituzionale» è la sola cornice entro cui tale dibattito può essere

condotto.

Per chiarire meglio il portato di tale concetto, preferisco parlare di «repubblica» o, seguendo Cornelius Castoriadis, di «società autonoma». La società autonoma è inconcepibile senza l'autonomia dei propri membri, e la repubblica è inconcepibile senza i diritti acquisiti del singolo cittadino. Tale considerazione non risolve necessariamente la questione del conflitto tra diritti comunitari e individuali, ma rende evidente che senza l'attività democratica di individui liberi di autoaffermarsi, tale questione non può essere affrontata e tanto meno risolta. La protezione dell'individuo dalla richiesta di conformità avanzata, dalla sua comunità potrebbe non essere una missione «naturalmente» superiore alla salvaguardia del diritto della comunità a sopravvivere nella propria identità separata. Ma la protezione dell'individuo/cittadino della repubblica dalle pressioni "sia" anticomunitarie "sia" comunitarie è la condizione preliminare per eseguire tali compiti. Come afferma Habermas:

"Una teoria dei diritti correttamente interpretata richiede una politica del riconoscimento che protegga l'integrità dell'individuo nei contesti di vita in cui viene a formarsi la propria identità [...]. Tutto ciò che si richiede è un'esplicazione costante del sistema dei diritti. Le probabilità di ottenere ciò sarebbero ovviamente esigue in assenza di movimenti sociali e lotte politiche. Il processo di esplicazione dei diritti è di fatto integrato in contesti che richiedono tali discorsi in quanto importante componente della politica: la discussione su una concezione comune del bene e una forma di vita desiderata che sia riconosciuta come autentica".

L'universalità della condizione di cittadino è il prerequisito di qualsiasi «politica del riconoscimento» significativa. E, permettetemi di aggiungere, il carattere universale dell'umanità è la stella polare verso cui qualsiasi politica del riconoscimento, perché sia significativa, deve puntare. Il carattere universale dell'umanità non è in contrapposizione al pluralismo di forme della vita umana; ma il banco di prova di un'umanità genuinamente universale è la sua capacità di accettare il pluralismo e di porlo al servizio della causa dell'umanità: consentire e incoraggiare il dibattito in corso sulla concezione comune del bene. Tale prova può essere superata solo se vengono soddisfatte le condizioni della vita repubblicana. Come Jeffrey Weeks [\[13\]](#) afferma acutamente, la tesi sui valori comuni che ricerchiamo richiede di «moltiplicare le occasioni della vita e massimizzare la libertà umana»:

"Non esiste alcun agente sociale privilegiato per l'ottenimento dei fini; soltanto la molteplicità di lotte locali contro il fardello della storia e le varie forme di dominio e subordinazione. La contingenza, non il determinismo, è alla base del nostro complesso presente".

Tale visione di indeterminatezza desta indubbiamente spavento. Ma può anche stimolare uno sforzo maggiore. Una possibile risposta all'indeterminatezza è l'«ideologia della fine dell'ideologia» e la politica del disimpegno. Un'altra risposta altrettanto razionale, ma molto più promettente, è l'assunto che in nessun'altra epoca una tenace ricerca di un'umanità comune e la condotta che consegue a tale assunto sono state così urgenti e imperative come oggi.

Fred Constant cita Amin Maalouf, uno scrittore franco-libanese residente in Francia, sul tema delle «minoranze etniche» o delle reazioni degli immigrati alle pressioni culturali incrociate cui sono esposti nel paese di destinazione.

La conclusione di Maalouf è che quanto più gli immigrati sentono che la loro

originaria tradizione culturale è rispettata nel nuovo paese di residenza e quanto meno avvertono di essere osteggiati, rifiutati, minacciati o discriminati a causa della loro diversa identità, tanto più saranno inclini ad aprirsi alle offerte culturali del nuovo paese e tanto meno resteranno tenacemente aggrappati ai propri stili di vita. Dal punto di vista delle prospettive del dialogo interculturale, questa è un'intuizione d'importanza cruciale che ci riporta ancora una volta a quanto abbiamo avvertito già molte volte in passato: lo stretto rapporto tra il livello di sicurezza da un lato e il «disinnescamento» della questione della pluralità culturale, il superamento della separazione culturale e la volontaria partecipazione alla ricerca di un'umanità comune dall'altro.

L'insicurezza (tra la popolazione immigrata quanto tra quella indigena) tende a trasformare il multiculturalismo in «multicomunitarismo». Profonde o sottili, salienti o impercettibili che siano, le differenze culturali vengono utilizzate come mattoni nella frenetica costruzione di mura difensive e rampe di lancio.

«Cultura» diventa un sinonimo di fortezza assediata, e gli abitanti delle fortezze assediate sono chiamati a manifestare quotidianamente la loro assoluta fedeltà e ad astenersi dal dare confidenza agli estranei; la «difesa della comunità» acquista precedenza su qualsiasi altra cosa. Sedere allo stesso tavolo degli «estranei», visitare gli stessi posti camminando fianco a fianco, per non parlare di innamoramenti e matrimoni oltreconfine, è un segno di tradimento e motivo di ostracismo e messa al bando. Le comunità così costruite diventano espedienti volti principalmente a perpetuare la divisione, la separazione, l'isolamento e l'estraniamento.

La sicurezza è la nemica numero uno della comunità recintata e fortificata.

Sentirsi sicuri fa apparire il terrificante oceano che separa «noi» da «loro» una sorta di invitante piscina. Lo spaventoso precipizio che separa la comunità e quanto la circonda appare più come un percorso di montagna pieno di piacevoli avventure. Comprensibilmente, i fautori dell'isolamento comunitario tendono a temere i sintomi di scomparsa delle paure che attanagliano la comunità; consciamente o meno, essi sviluppano un profondo interesse a che le pistole dei nemici restino puntate contro le mura della comunità. Maggiore la minaccia, più profonda l'insicurezza, più strettamente si serreranno i ranghi dei difensori e tanto più probabilmente resteranno serrati per il prevedibile futuro.

La sicurezza è la condizione necessaria del dialogo tra culture. Senza di essa, ci sono poche possibilità che le comunità si aprano reciprocamente e avviino un dialogo che possa arricchire tutte loro e migliorare l'umanità in virtù della loro aggregazione. Se c'è sicurezza, il futuro dell'umanità appare radioso.

Quello della sicurezza è, tuttavia, un problema più ampio di quanto gran parte dei difensori del multiculturalismo, in tacita (o inconsapevole) collusione con i predicatori della separazione comunitaria, siano disposti ad ammettere.

Ridurre la questione dell'insicurezza endemica all'esistenza di minacce reali o presunte alla peculiarità comunitaria è un errore che svia l'attenzione dal problema reale. Oggi la comunità è considerata e ricercata come un riparo alle maree montanti della turbolenza globale, maree originate di norma in luoghi remoti che nessuna località può controllare in prima persona. Le radici del prevalente sentimento di insicurezza affondano nel sempre più ampio divario tra la condizione di «individualità "de iure"» e l'obiettivo di acquisire una «individualità "de facto"». L'erigere comunità fortificate non aiuta affatto a ricomporre tale divario e al contrario contribuisce fortemente a rendere più difficile, per non dire impossibile, tale ricomposizione. Anziché mirare alle fonti dell'insicurezza, quest'opera di fortificazione distoglie da esse tutta l'attenzione e l'energia. Nessuno degli avversari in lotta nell'odierna guerra del «noi contro loro» ne guadagnerebbe in sicurezza, ma tutti

diventeranno bersagli più facili, o addirittura immobili, per le forze della globalizzazione, le uniche destinate a trarre vantaggio da una sospensione della ricerca di un'umanità comune e da un controllo congiunto sulla condizione umana.

Note al testo

Note al capitolo 1.

Nota 01. Ferdinand Tönnies, "Community and Society", trad. ingl. New York 1963, pagine 47, 49, 65 (trad. it., "Comunità e società", Milano 1986).

Nota 02. Robert Redfield, "The Little Community and Peasant Society and Its Culture", Chicago 1971, pagine 4 e seguenti (trad. it., "La piccola comunità, la società e la cultura contadina", Torino 1976).

Nota 03. Eric Hobsbawm, "The Age of Extremes", London 1994, pagina 428.

Nota 04. Eric Hobsbawm, "The Cult of Identity Politics", in «New Left Review», 217, 1996, pagina 40.

Nota 05. Jock Young, "The Exclusive Society", London 1999, pagina 164.

Nota 06. Jonathan Friedman, "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush", in Mike Featherstone, Scott Lash (a cura di), "Spaces of Culture: City-Nation-World", London 1999, pagina 241.

Nota 07. Stuart Hall, "Who Needs «identity»?", in Stuart Hall, Paul du Gay (a cura di), "Questioni of Cultural Identity", London 1996, pagina 1.

Nota 08. La citazione è tratta da W. Benjamin, "Tesi di filosofia della storia", in Id., "Angelus novus. Saggi e frammenti", Torino 1995, pagina 80.

Note al capitolo 2.

Nota 01. Jean-pol Fitoussi, Pierre Rosanvallon, "Le nouvel âge des inégalités", Paris 1996, pagina 32.

Nota 02. Sigmund Freud, "The Future of an Illusion", trad. ingl. London 1973, pagine 3-6 (trad. it., "L'avvenire di un'illusione", in Id., "Opere complete", Torino 1981, vol. X, pagine 437-438,440).

Nota 03. Thorstein Veblen, "The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions", New York s.d., pagine 15, 93 (trad. it., "La teoria della classe agiata", in Id., "Opere", Torino 1969, pagine 67-347).

Nota 04. John Stuart Mill, "Principles of Political Economy", vol. IV, London s.d. (trad. it. "Principi di economia politica", Torino 1953, pagina 714).

Nota 05. John Foster, "Class Struggle and the Industrial Revolution", London 1974, pagina 33.

Note al capitolo 3.

Nota 01. Richard Sennett, "The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism", New York 1998, pagine 42-43.

Nota 02. Ivi, pagina 57.

Nota 03. Ivi, pagine 20-21.

Nota 04. Maurice R. Stein, "The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies", New York 1965, pagina 329.

Note al capitolo 4.

Nota 01. Richard Rorty, "Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America", Cambridge (Mass.) 1998, pagine 86-87.

Nota 02. Dick Pountain, David Robins, "Too cool to care?", estratto dal libro di prossima pubblicazione, "Cool Rules: Anatomy of an Attitude", citato in «The Editor» dell' 11 febbraio 2000, pagine 12-13.

Nota 03. Soeren Kierkegaard, "Either/Or", trad. ingl. Princeton. La citazione è tratta da David L. Norton e Mary F. Kille (a cura di), "Philosophies of Love", Totova 1971, pagine 45-48 (trad. it., "Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità", Milano 1993).

Nota 04. "The Cultural Globalization Project", in «Insigni», 2000, University of Virginia, Institute for Advanced Studies in Culture, pagine 3-5.

Note al capitolo 5.

Nota 01. Geoff Dench, "Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence", London 1986, cap. 10.

Nota 02. Ulrich Beck, "World Risk Society", Cambridge 1999, pagina 2 (trad. it., "Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria", Roma 1999).

Nota 03. Richard Rorty, "Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America", Cambridge (Mass.) 1998, pagine 76-77, 79, 83.

Nota 04. Ivan Klima, "Between Security and Insecurity", trad. ingl. Londra 1999, pagine 20, 27-28, 44.

Nota 05. Emile Durkheim, "Les règles de la méthode sociologique", undicesima ed. 1950, pagina 122 (trad. it., "Le regole del metodo sociologico", Roma 1996).

Note al capitolo 6.

Nota 01. Jonathan Friedman, "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush", pagine 239, 241.

Nota 02. Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", in Detlev Claussen, Michael Werz (a cura di), "Kritische Theorie der Gegenwart", Hannover 1999, pagine 37-60.

Nota 03. Si veda Bruno Latour, "Ein Ding ist ein Thing", in «Concepts and Transformations», 1-2, 1998, pagine 97-111.

Nota 04. Cornelius Castoriadis, "Done and To Be Done", in "Castoriadis Reader", trad. ingl. Oxford 1997, pagine 400, 414, 397-398.

Nota 05. Harvie Ferguson, "The Science of Pleasure", London 1990, pagine 199, 247.

Nota 06. Jacques Ellul, "Métamorphose du bourgeois", Paris 1998, pagine 81, 91, 94 (trad. it., "Metamorfosi del borghese", Napoli 1972).

Nota 07. Max Weber, "Theory of Social and Economic Organization" (parte I di "Wirtschaft und Gesellschaft"; trad. it. "Economia e società", Torino 1995). La citazione è tratta da J.E.T. Eldridge (a cura di), "Max Weber: The Interpretation of Social Reality", London 1971, pagine 87,90.

Nota 08. Loïc Wacquant, "Les prisons de la misère", Paris 1999, pagina 70.

Nota 09. Richard Rorty, "Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America", Cambridge (Mass.) 1998, pagine 83-84.

Note al capitolo 7.

Nota 01. Geoff Dench, "Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence", London 1986, pagine 23-26,156,184.

Nota 02. Jeffrey Weeks, "Making Sexual History", Cambridge 2000, pagine 182, 240-243.

Nota 03. Saskia Sassen, "The Excesses of Globalization and the Feminization of Survival", di prossima pubblicazione in «Parallax», 2001.

Nota 04. Geoff Dench, "Maltese in London: A Case-Study in the Erosion of Ethnic Consciousness", London 1975, pagine 158-159.

Nota 05. Richard Rorty, "Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America", Cambridge (Mass.) 1998, pagina 88.

Nota 06. Alain Touraine, "Faux et vrais problèmes", in "Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat", Paris 1997.

Note al capitolo 8.

Nota 01. Si veda poi Virilio, "Polar Inertia", trad. ingl. London 1999.

Nota 02. Richard Sennett, "Growth and Failure: The New Political Economy and Its Culture", in Mike Featherstone, Scott Lash (a cura di), "Spaces of Culture: City-Nation-World", London 1999, pagina 15.

Nota 03. Sharon Zukin, "The Culture of Cities", Oxford 1995, pagine 39, 38.

Nota 04. Loïc Wacquant, "«A black City within the White»; Revisiting America's Dark Ghetto", in «black Renaissance», 2, 1998, pagine 141-151.

Nota 05. Richard Sennett, "The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life", London 1996, pagina 194.

Nota 06. Loïc Wacquant, "Urban Outcasts: Stigma and Division in the black American Ghetto and the French Urban Periphery", in «International Journal of Urban and Regional Research», 17, 3, 1993, pagine 365-383.

Nota 07. Loïc Wacquant, "Elias in the Dark Ghetto", in «Amsterdam Sociologisch Tijdschrift», 24, 3-4, 1997, pagine 340-349.

Nota 08. Loïc Wacquant, "How Penal Common Sense Comes to Europeans: Notes on the Transatlantic Diffusion of the Neoliberal dixa", in «European Societies», 1, 3, 1999, pagine 319-352.

Note al capitolo 9.

Nota 01. Si veda Russell Jacoby, "The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy", New York 1999.

Nota 02. Daniel Cohen, "Nos temps modernes", Paris 1999, pagine 56, 60-61.

Nota 03. Alain Ehrenberg, "La fatigue d'être", Paris 1998 (trad. it., "La fatica di essere se stessi", Torino 1999).

Nota 04. Robert Linhart, "L'évolution de l'organisation de travail", in Jacques Kergouat "et alii" (a cura di), "Le monde du travail", Paris 1998.

Nota 05. Jean-Joseph Goux, "Symbolic Economies: After Marx and Froid", trad. ingl. Ithaca 1990, pagine 200, 202 (trad. it., "Froid Marx Economia e simbolo", Milano 1982).

Nota 06. Jacques Ellul, "Métamorphose du bourgeois", Paris 1998, pagina 277 (trad. it., "Metamorfosi del borghese", Napoli 1972).

Nota 07. Heather Hopfl, "The Melancholy of the black Widow", in Kevin Hetherington, Rolland Munro (a cura di), "Ideas of Difference", Oxford 1997, pagine 236-237.

Nota 08. Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", in «Critical Review», 13, 1-2, 1999, pagine 1-30.

Nota 09. Geims Bruce Ross, Mary Martin McLoughlin (a cura di), "Portable Renaissance Reader", New York 1953, pagina 478.

Nota 10. Fred Constant, "Le multiculturalisme", Paris 2000, pagine 89-94.

Nota 11. Charles Taylor, "The Policy of Recognition", in Amy Gutman (a cura di), "Multiculturalism", Princeton (N.S.) 1994, pagine 98-99 e 88-89.

Nota 12. Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional Regime", in "Multiculturalism" cit., pagine 125, 113.

Nota 13. Jeffrey Weeks, "Rediscovering Values", in Judith Squires (a cura di), "Principled Positions", London 1993, pagine 208-209.

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

